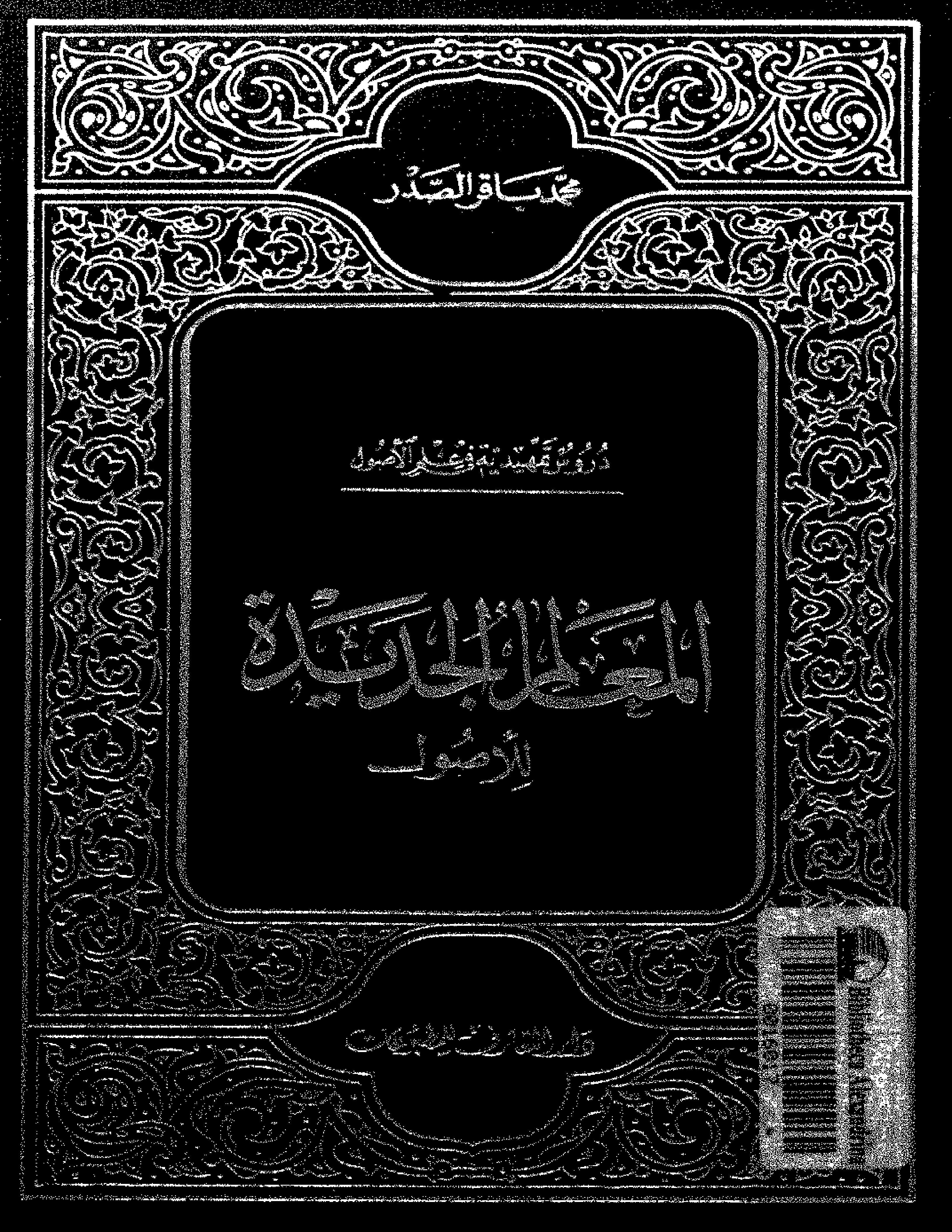
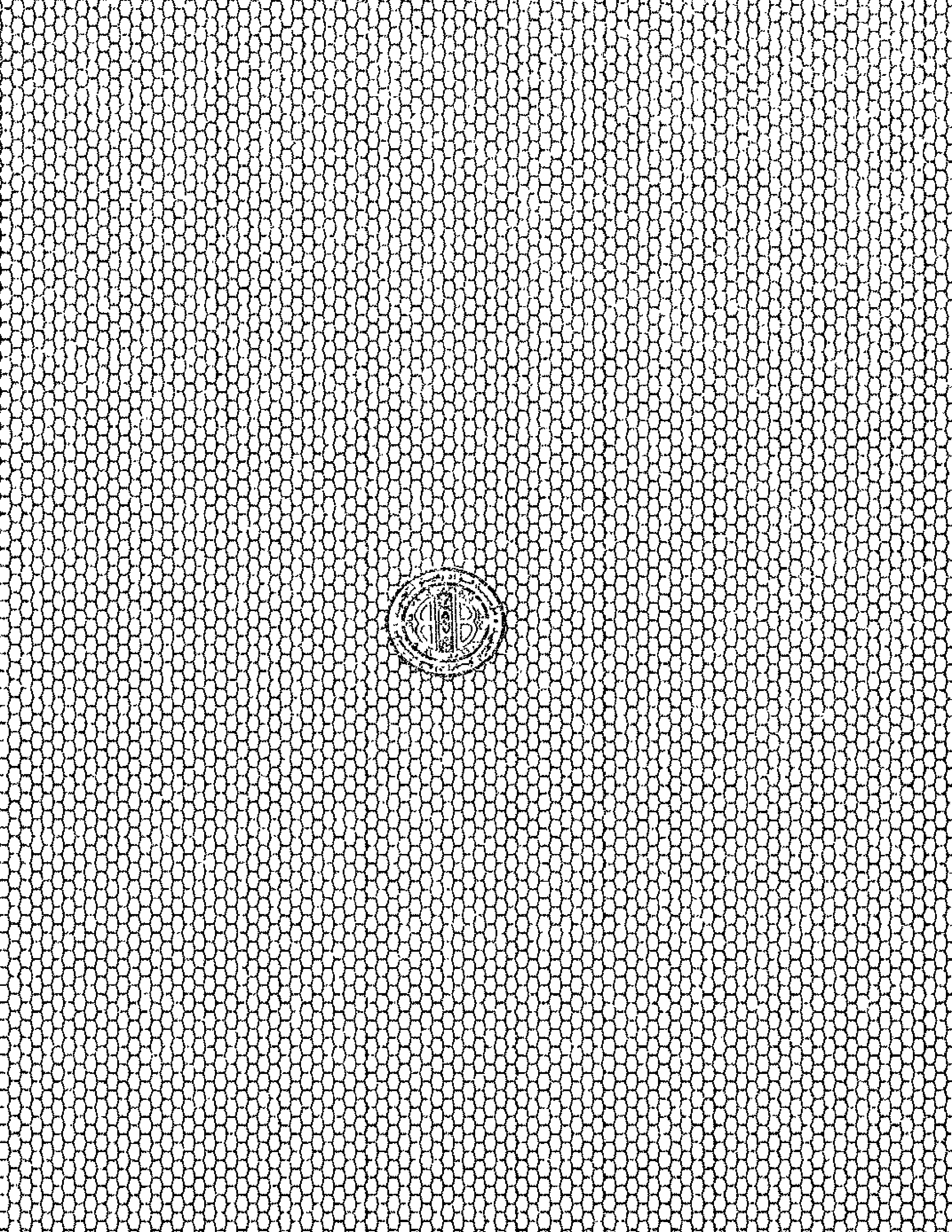

محمد باقر الصدر
دروس تمهيدية في علم الأصول
المعالم الجديدة
للأصول




المعالم الجديدة
للأصول

دروس تمهيدية في علم الأصول

المعالم الجديدة

للأصول

محمد باقر الصدر

دار التعارف للمطبوعات
بيروت - لبنان

١٤١٠هـ-١٩٨٩م



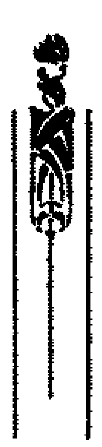
المكتب : شارع سوريا ـ بناية دوريش ـ الطابق الثالث
الادارة والمعرض ـ حارة حريك ـ المنشية ـ شارع دكاش ـ بناية الحسنين
ص. ب ٨٦٠ ـ ١١



بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف الخلق وآله المعصومين الطاهرين .





كلمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف الخلق محمد وآله المعصومين الطاهرين .

وبعد: فاني لم أضع هذا الكتاب ليعبر عن بحوث علم أصول الفقه كما تعالج في الدراسات الخاصة ، ولا ليبرهن على وجهات نظري في المسائل الأصولية بالصورة الكافية لابرازها إبرازا دقيقا والاستدلال عليها ومقارنتها الواسعة بسائر الآراء والاتجاهات القائمة في علم الأصول ، كما هي الطريقة المتبعة في الكتب التي تصنف على مستوى الدراسات العالية وبحوث الخارج .

وإنما الهدف الذي أتوخاه من هذا الكتاب هو تقديم علم الأصول بصورة بدائية ومبسطة للمبتدئين في دراسة هذا العلم ، ولهذا راعيت في كل جوانب الكتاب أن يكون في مستوى هذا الهدف .

وقد حاولت إضافة الى ذلك أن أمكن الهواة الراغبين في معلومات عامة عن العلم من الحصول عليها في هذا الكتاب ، ولأجل هذا لاحظت

في درجة التوضيح ما يحقق ذلك .

ويعبر هذا الكتاب عن حلقة من حلقات ثلاث تندرج في عرض علم الأصول وتمهيده ، وتشكل كل واحدة منها دراسة كاملة لعلم الأصول وإن اختلفت في مستوى العرض والدرجة العلمية للبحث .

ففي هذه الحلقة توفرنا على ايجاد تصورات علمية عامة عن النظريات الأصولية ، وتجنبنا في الغالب الخوض في المناقشات والإحتجاج .

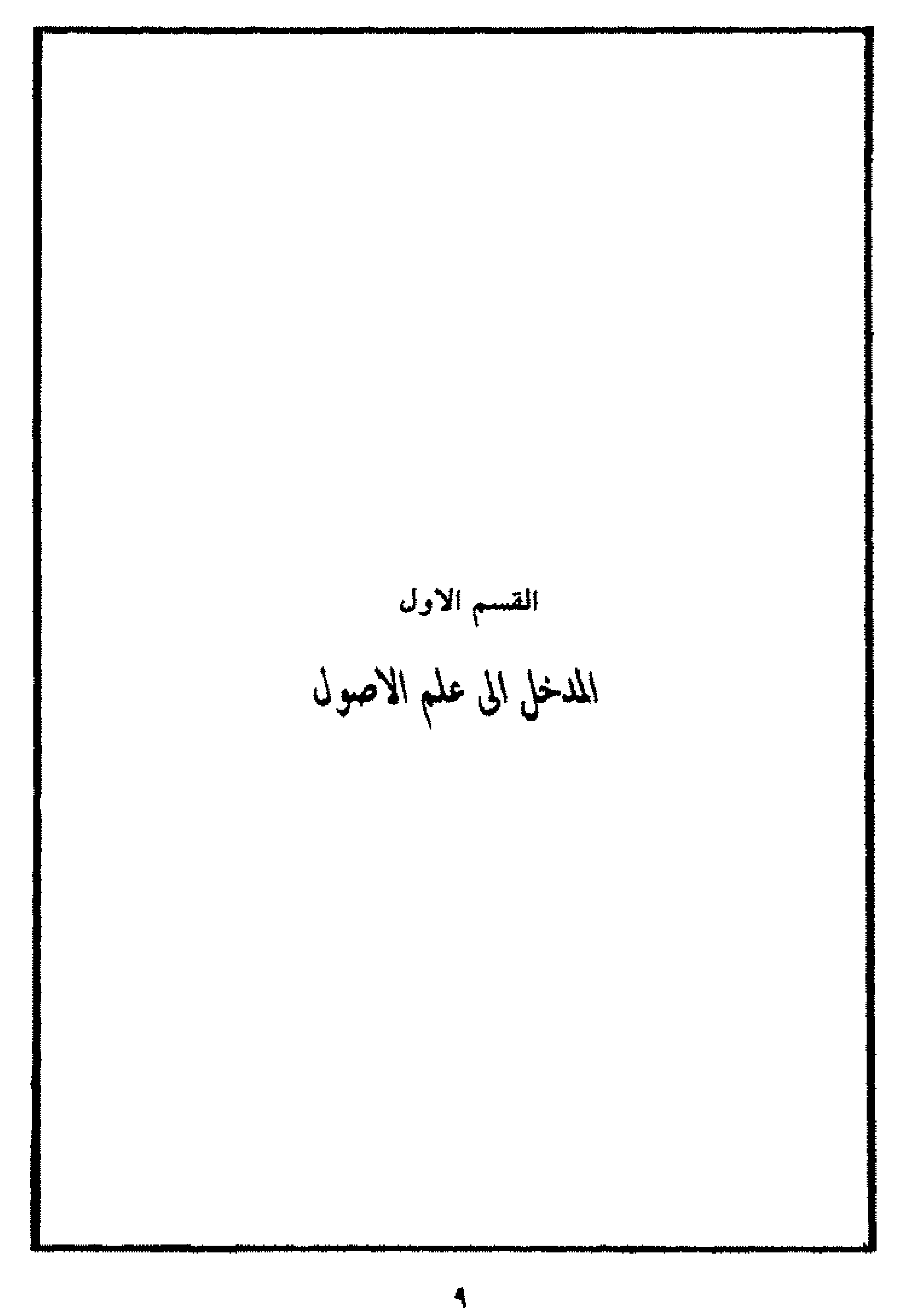
ويتهيأ الطالب عند إكمال هذه الحلقة لدراسة تلك النظريات بصورة تصديقية في الحلقة الثانية التي سوف نعمق فيهما التصورات المعطاة في الحلقة الأولى مع بحث تصديقي مجمل عن كل نظرية .

وأما الحلقة الثالثة فهي تعرض المستوى الثالث من الدروس التمهيدية لعلم الأصول ، ويمارس فيها الطالب دراسة النظريات الأصولية في اطار من الأقوال ووجهات النظر المتخالفة والأدلة المتقابلة .

وأما الهيكل العام والتصميم المشترك الذي وضعته للحلقات الثلاث فله مبرراته التي ترتبط بما اشرت اليه من الأهداف المتوخاة من وضع هذه الحلقة وما يليها ، كما سنتحدث عنه في الحلقات المقبلة ان شاء الله تعالى .

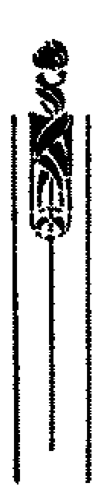
١٤ جمادى الثانية ١٣٨٥ هـ ـــ النجف الأشرف ـــ محمد باقر الصدر





القسم الاول

المدخل الى علم الاصول



تعريف علم الاصول

تمهيد : ...

بعد أن آمن الانسان بالله والاسلام والشريعة وعرف أنه مسؤول بحكم كونه عبداً لله تعالى عن إمتثال أحكام الله تعالى ، يصبح ملزماً بالتوفيق بين سلوكه في مختلف مجالات الحياة والشريعة الاسلامية ، ومدعواً بحكم عقله الى بناء كل تصرفاته الخاصة وعلاقاته مع الأفراد الآخرين على أساسها ، أي اتخاذ الموقف العملي الذي تفرضه عليه تبعيته للشريعة بوصفه عبداً للمشرع سبحانه الذي أنزل الشريعة على رسوله . ولأجل هذا كان لزاماً على الانسان أن يعين الموقف العملي الذي تفرضه هذه التبعية عليه في كل شأن من شؤون الحياة ويحدده ، فهل يفعل أو يترك ؟ وهل يتصرف بهذه الطريقة او بتلك ؟ .

ولو كانت أحكام الشريعة وأوامرها ونواهيها في كل الأحداث والوقائع واضحة وضوحاً كاملاً بديهياً للجميع ، لكان تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة في كل واقعة أمراً ميسوراً لكل أحد ، لأن كل انسان يعرف

أن الموقف العملي الذي تفرضه عليه تبعيته للشريعة في الواجبات هو « أن يفعل » وفي المحرمات هو « أن يترك » وفي المباحات هو « أنه بالخيار إن شاء فعل وان شاء ترك » . فلو كانت الواجبات والمحرمات وسائر الأحكام الشرعية محددة ومعلومة بصورة عامة وبدهية لكان الموقف العملي المحتم على الانسان بحكم تبعيته للشريعة واضحاً في كل واقعة ، ولما احتاج تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة الى بحث علمي ودراسة واسعة .

ولكن عوامل عديدة ـ منها بعدنا الزمني عن عصر التشريع ـ أدت الى عدم وضوح عدد كبير من أحكام الشريعة واكتنافها بالغموض. فنشأ نتيجة لذلك غموض في الموقف العملي الذي تفرضه على الانسان تبعيته تجاه الشريعة في كثير من الوقائع والأحداث ، لأن الانسان اذا لم يعلم نوع الحكم الذي تقرره الشريعة في واقعة ما أهو وجوب أو حرمة أو إباحة فسوف لن يعرف طبيعة الموقف العملي الذي يتحتم عليه أن يتخذه تجاه الشريعة في تلك الواقعة بحكم تبعيته للشريعة .

وعلى هذا الأساس كان من الضروري أن يوضع علم يتولى رفع الغموض عن الموقف العملي تجاه الشريعة في كل واقعة بإقامة الدليل على تعيين الموقف العملي الذي تفرضه على الانسان تبعيته للشريعة وتحديده .

وهكذا كان ، فقد أنشىء علم الفقه للقيام بهذه المهمة ، فهو يشتمل على تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلاليا . والفقيه في علم الفقه يمارس إقامة الدليل على تعيين الموقف العملي في كل حدث من أحداث الحياة وناحية من مناحيها ، وهذا ما نطلق عليه في المصطلح العلمي اسم « عملية استنباط الحكم الشرعي »، فاستنباط الحكم الشرعي في واقعة معناه إقامة الدليل على تحديد الموقف العملي للانسان تجاه الشريعة في تلك الواقعة ، أي تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلاليا . ونعني بالموقف العملي تجاه الشريعة السلوك الذي يفرض على الانسان بحكم تبعيته للشريعة أن يسلكه تجاهها لكي يفي بحقها ويكون تابعاً

مخلصا لها .

فعلم الفقه إذن هو العلم بالدليل على تحديد الموقف العملي من الشريعة في كل واقعة ، والموقف العملي من الشريعة الذي يقيم علم الفقه الدليل على تحديده ، هو « السلوك الذي تفرضه على الانسان تبعيته للشريعة لكي يكون تابعاً مخلصاً لها وقائماً بحقها » ، وتحديد الموقف العملي بالدليل هو ما نعبر عنه بـ « عملية استنباط الحكم الشرعي » . ولأجل هذا يمكن القول بأن علم الفقه هو علم استنباط الأحكام الشرعية ، أو علم عملية الاستنباط بتعبير آخر .

وتحديد الموقف العملي بدليل يزيل الغموض الذي يكتنف الموقف ، يتم في علم الفقه باسلوبين :

أحدهما : الاسلوب غير المباشر ، وهو تحديد الموقف العملي الذي تفرضه على الانسان تبعيته للشريعة عن طريق اكتشاف نوع الحكم الشرعي الذي قررته الشريعة في الواقعة وإقامة الدليل عليه ، فيزول الغموض عن الحكم الشرعي وبالتالي يزول الغموض عن طبيعة الموقف العملي تجاه الشريعة فنحن اذا أقمنا الدليل على أن الحكم الشرعي في واقعة ما هو الوجوب استطعنا أن نعرف ما هو الموقف الذي تحتم تبعيتنا للشريعة أن نقفه تجاهها وهو « أن نفعل » .

والاسلوب الآخر لتحديد الموقف العملي هو الاسلوب المباشر الذي يقام فيه الدليل على تحديد الموقف العملي لا عن طريق اكتشاف الحكم الشرعي الثابت في الواقعة ـ كما في الأسلوب الأول ـ ، بل يقام الدليل على تحديد الموقف العملي مباشرة ، وذلك في حالة ما اذا عجزنا عن اكتشاف نوع الحكم الشرعي الثابت في الواقعة وإقامة الدليل على ذلك فلم ندر ما هو نوع الحكم الذي جاءت به الشريعة ، أهو وجوب أو حرمة أو إباحة ؟ ففي هذه الحالة لا يمكن استعمال الاسلوب الأول لعدم توفر الدليل على نوع الحكم الشرعي ، بل يجب أن نلجأ الى أدلة تحدد الموقف العملي

بصورة مباشرة وتوجهنا كيف نفعل ونتصرف في هذه الحالة ؟ وأي موقف عملي نتخذ تجاه الحكم الشرعي المجهول الذي لم نتمكن من اكتشافه ؟ وما هو السلوك الذي تحتم تبعيتنا للشريعة أن نسلكه تجاهه لكي نقوم بحق التبعية ونكون تابعين مخلصين وغير مقصرين ؟ .

وفي كلا الاسلوبين يمارس الفقيه في علم الفقه إستنباط الحكم الشرعي ، أي يحدد بالدليل الموقف العملي تجاه الشريعة بصورة غير مباشرة أو مباشرة .

ويتسع علم الفقه لعمليات استنباط كثيرة بقدر الوقائع والأحداث التي تزخر بها حياة الانسان ، فكل واقعة لها عملية استنباط لحكمها يمارس الفقيه فيها أحد ذينك الاسلوبين المتقدمين .

وعمليات الاستنباط تلك التي يشتمل عليها علم الفقه بالرغم من تعددها وتنوعها تشترك في عناصر موحدة وقواعد عامة تدخل فيها على تعددها وتنوعها ، ويتشكل من مجموع تلك العناصر المشتركة الأساس العام لعملية الاستنباط .

وقد تطلبت هذه العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وضع علم خاص بها لدراستها وتحديدها وتهيئتها لعلم الفقه ، فكان علم الأصول .

تعريف علم الأصول : ◦◦◦

وعلى هذا الأساس نرى أن يعرف علم الاصول بأنه « العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي » . ولكي نستوعب هذا التعريف بفهم يجب أن نعرف ما هي العناصر المشتركة في عملية الاستنباط ؟ .

ولنذكر ـ لأجل ذلك ـ نماذج بدائية من هذه العملية في صيغ مختصرة ، لكي نصل عن طريق دراسة هذه النماذج والمقارنة بينها الى فكرة

العناصر المشتركة في عملية الاستنباط .

أفرضوا أن فقيهاً واجه هذه الأسئلة :

١ ـ هل يحرم على الصائم أن يرتمس في الماء ؟

٢ ـ هل يجب على الشخص اذا ورث مالاً من أبيه أن يؤدي خمسه ؟

٣ ـ هل تبطل الصلاة بالقهقهة في أثنائها ؟

وأراد الفقيه ان يجيب على هذه الأسئلة ، فانه سوف يجيب على السؤال الأول مثلا « نعم يحرم الارتماس على الصائم » . ويستنبط الفقيه هذا الحكم الشرعي بالطريقة التالية : قد دلت رواية يعقوب بن شعيب عن الإمام الصادق عليه السلام على حرمة الارتماس على الصائم ، فقد جاء فيها : إن الصادق (ع) قال : لا يرتمس المحرم في الماء ولا الصائم . والجملة بهذا التركيب تدل في العرف العام ـ أي لدى أبناء اللغة بصورة عامة ـ على الحرمة ، وراوي النص يعقوب بن شعيب ثقة ، والثقة وإن كان قد يخطيء أو يشذ أحياناً ولكن الشارع أمرنا بعدم إتهام الثقة بالخطأ والشذوذ واعتبر روايته دليلا وأمرنا باتباعها ، دون أن نعير احتمال الخطأ أو الشذوذ بالا . والنتيجة هي أن الارتماس حرام على الصائم والمكلف ملزم بتركه في حالة الصوم بحكم تبعيته للشريعة .

ويجيب الفقيه على السؤال الثاني بالنفي ، أي لا يجب على الولد أن يدفع الخمس من تركة أبيه ، لأن رواية علي بن مهزيار التي حدد فيها الامام الصادق (ع) نطاق الأموال التي يجب أداء الخمس منها ، ذكرت ان الخمس ثابت في الميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن . والعرف العام يفهم من هذه الجملة أن الشارع لم يجعل خمساً على الميراث الذي ينتقل من الأب الى ابنه ، والراوي وان كان من المحتمل وقوعه في خطأ أو شذوذ بالرغم من وثاقته ، ولكن الشارع أمرنا باتباع روايات الثقات والتجاوز عن احتمال الخطأ والشذوذ ، فالمكلف إذن غير ملزم بحكم تبعيته

للشريعة بدفع خمس المال الذي يرثه من أبيه .

ويجيب الفقيه على السؤال الثالث بالايجاب : « القهقهة تبطل الصلاة » بدليل رواية زرارة عن الامام الصادق (ع) انه قال : القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلاة . والعرف العام يفهم من النقض أن الصلاة اذا وقعت فيها القهقهة اعتبرت لغواً ووجب استئنافها ، وهذا يعني بطلانها . ورواية زرارة هي من تلك الروايات التي أمرنا الشارع باتباعها وجعلها أدلة كاشفة ، فيتحتم على المصلي بحكم تبعيته للشريعة أن يعيد صلاته ، لأن ذلك هو الموقف العملي الذي تتطلبه الشريعة منه .

وبملاحظة هذه المواقف الفقهية الثلاثة نجد أن الاحكام التي استنبطها الفقيه كانت من أبواب شتى ، فالحكم الأول يرتبط بالصوم والصائم ، والحكم الثاني يرتبط بالخمس والنظام المالي في الاسلام ، والحكم الثالث يرتبط بالصلاة ويحدد بعض حدودها . كما نرى أيضا أن الأدلة التي استند اليها الفقيه مختلفة ، فبالنسبة الى الحكم الأول استند الى رواية يعقوب بن شعيب وبالنسبة الى الحكم الثاني استند الى رواية علي بن مهزيار ، وبالنسبة الى الحكم الثالث استند الى رواية زرارة . ولكل من الروايات الثلاث نصها وتركيبها اللفظي الخاص الذي يجب أن يدرس بدقة ويحدد معناه ، ولكن توجد في مقابل هذا التنوع وهذه الاختلافات بين المواقف الثلاثة عناصر مشتركة أدخلها الفقيه في عملية الاستنباط في المواقف الثلاثة جميعاً :

فمن تلك العناصر المشتركة الرجوع الى العرف العام في فهم النص [1] ، فان الفقيه اعتمد في فهمه للنص في كل موقف على طريقة فهم العرف العام للنص ، وذلك يعني أن العرف العام حجة ومرجع في تعيين مدلول اللفظ . وهذا ما يطلق عليه في علم الاصول اسم « حجية

---

(١) نريد بالنص هنا الكلام المنقول عن المعصوم عليه السلام .

الظهور »[1] فحجية الظهور إذن عنصر مشترك في عمليات الاستنباط الثلاث . وكذلك أيضا يوجد عنصر مشترك آخر ، وهو أمر الشارع باتباع روايات الثقات ، لأن الفقيه في كل عملية من عمليات الاستنباط الثلاث كان يواجه نصاً يرويه ثقة قد يحتمل فيه الخطأ والشذوذ لعدم كونه معصوماً ولكنه تجاوز هذا الاحتمال وأخرجه من حسابه إستناداً الى أمر الشارع باتباع روايات الثقات ، وهو ما نطلق عليه اسم « حجية الخبر » . ومعنى هذا أن حجية الخبر عنصر مشترك في عمليات الاستنباط الثلاث ، ولولا هذا العنصر المشترك لما أمكن للفقيه أن يستنبط حرمة الارتماس في الموقف الأول ، ولا عدم وجوب الخمس من رواية علي بن مهزيار في الموقف الثاني ، ولا بطلان الصلاة بالقهقهة في الموقف الثالث .

وهكذا نستنتج أن عمليات الاستنباط للأحكام في الفقه تشتمل على عناصر خاصة كما تشتمل على عناصر مشتركة ، ونعني بالعناصر الخاصة تلك العناصر التي تتغير من مسألة الى مسألة ، فرواية يعقوب بن شعيب عنصر خاص في عملية استنباط حرمة الارتماس ، لأنها لم تدخل في عمليات الاستنباط الاخرى ، بل دخل بدلاً عنها عناصر خاصة أخرى ، كرواية علي ابن مهزيار ورواية زرارة . ونعني بالعناصر المشتركة القواعد العامة التي تدخل في عمليات استنباط أحكام عديدة على مواضيع مختلفة ، كعنصر حجية الظهور وعنصر حجية الخبر .

وفي علم الأصول تدرس العناصر المشتركة في عملية الاستنباط التي لا يقتصر ارتباطها على مسألة فقهية خاصة بالذات . وفي علم الفقه تدرس

---

(١) الحجية في مصطلح علم الاصول تعني كون الدليل صالحا لاحتجاج المولى به على العبد بقصد مؤاخذته اذا لم يعمل العبد به ، ولاحتجاج العبد به على المولى بقصد التخلص من العقاب اذا عمل به . فكل دليل له هذه الصلاحية من كلتا الناحيتين يعتبر حجة في المصطلح الأصولي ، وظهور كلام المولى من هذا القبيل ، ولهذا يوصف بالحجية .

العناصر الخاصة بكل عملية من عمليات الاستنباط في المسألة التي ترتبط بتلك العملية .

وهكذا يترك للفقيه في كل مسألة أن يفحص بدقة الروايات الخاصة التي ترتبط بتلك المسألة ويدرس قيمة تلك الروايات ويحاول فهم نصوصها وألفاظها على ضوء العرف العام . بينما يتناول الأصولي البحث عن حجية العرف العام بالذات والبحث عن حجية الخبر ، ويطرح أسئلة ليجيب عليها من هذا القبيل : هل العرف العام حجة ؟ وما هو مدى النطاق الذي يجب الرجوع فيه الى العرف العام ؟ وبأي دليل نثبت حجية الخبر ؟ وما هي الشروط العامة في الخبر الذي منحه الشارع صفة الحجية واعتبره دليلا ؟ الى غير ذلك من الاسئلة التي تتصل بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط .

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نفهم التعريف الذي أعطيناه لعلم الاصول ، اذ قلنا : « إن علم الاصول هو العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط » أي إنه علم يبحث عن العناصر التي تدخل في عمليات استنباط متعددة لأحكام مواضيع متنوعة ، كحجية الظهور العرفي وحجية الخبر ، العنصرين المشتركين اللذين دخلا في استنباط أحكام الصوم والخمس والصلاة .

ولا يحدد علم الأصول العناصر المشتركة فحسب ، بل يحدد أيضا درجات استعمالها في عملية الاستنباط والعلاقة القائمة بينها ، كما سنرى في البحوث المقبلة إن شاء الله تعالى. وبهذا يضع للعملية الاستنباطية نظامها العام الكامل .

ونستخلص من ذلك أن علم الأصول وعلم الفقه مرتبطان معاً باستنباط الحكم الشرعي ، فعلم الفقه هو علم نفس عملية الاستنباط ، وعلم الاصول علم العناصر المشتركة في عملية الاستنباط . والفقيه يمارس

في علم الفقـه عملية استنبـاط الحكم الشرعي بـاضـافـة العنـاصـر الخـاصـة للعمليـة في البحث الفقهي الى العنـاصـر المشتـركـة التي يستمـدهـا من علم الأصـول ، والأصولي يـدرس في علم الأصول العنـاصر المشتـركـة في عمليـة الاستنباط ويضعها في خدمة الفقيه .

موضـوع علم الأصـول : ***

لكـل علم ـ عادة ـ مـوضوع أسـاسي ترتكـز جميع بحـوثه عليـه وتدور حوله وتستهدف الكشف عما يـرتبط بذلـك الموضـوع من خصائص وحـالات وقوانين ، فالفيزياء مثلا مـوضوعهـا الطبيعـة ، وبحوث الفيـزياء تـرتبط كلها بـالطبيعـة وتحاول الكشف عن حـالاتها وقـوانينها العـامة . والنحـو موضـوعه الكلمة ، لأنه يبحث عن حـالات إعرابهـا وبنائهـا ورفعها ونصبهـا ، فما هـو مـوضوع علم الاصـول الذي يتـوفر هـذا العلم على دراستـه وتـدور بحـوثـه حوله ؟ .

ونحن اذا لاحـظنا التعـريف الذي قـدمناه لعلم الاصـول استطعنـا أن نعـرف أن علم الأصـول يـدرس في الحقيقـة نفس عمليــة الاستنبـاط التي يمـارسها الفقيـه في علم الفقه ، وتتعلق بحـوثـه كلهـا بتـدقيق هـذه العمليـة وإبـراز ما فيهـا من عنـاصـر مشتـركـة ، وعـلى هـذا الأسـاس تكـون عمليـة الاستنباط هي موضوع علم الأصول باعتباره علماً يـدرس العناصـر المشتركـة التي تدخل في تلك العملية من قبيل حجية الظهور العرفي وحجية الخبر .

عـلم الأصـول منـطق الفقـه : ***

ولا بـد ان معلومـاتكم عن علم المنـطق تسمـح لنـا أن نستخـدم علم المنـطق كمثال لعلم الأصـول ، فإن علم المنـطق ـ كـما تعلمـون ـ يـدرس في الحقيقـة عملية التفكـير ، مهما كـان لونها ومجـالهـا وحقلهـا العلمي ، ويحـدد

النظام العام الذي يجب أن تتبعه عملية التفكير لكي يكون التفكير سليما . مثلا : يعلمنا علم المنطق كيف يجب أن ننهج في الاستدلال بوصفه عملية تفكير لكي يكون الاستدلال صحيحاً ؟ كيف نستدل على أن سقراط فان ؟ وكيف نستدل على أن نار الموقد الموضوع امامي محرقة ؟ وكيف نستدل على أن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين ؟ وكيف نستدل على أن الخط الممتد بدون نهاية مستحيل ؟ وكيف نستدل على أن الخسوف ينتج عن توسط الأرض بين الشمس والقمر ؟ . كل هذا يجيب عليه علم المنطق بوضع المناهج العامة للاستدلال ، كالقياس والاستقراء التي تطبق في مختلف هذه الحقول من المعرفة ، فهو إذن علم لعملية التفكير إطلاقا ، اذ يضع المناهج والعناصر العامة فيها .

وعلم الأصول يشابه علم المنطق من هذه الناحية ، غير أنه يبحث عن نوع خاص من عملية التفكير ، أي عن عملية التفكير الفقهي في استنباط الأحكام ، ويدرس العناصر المشتركة العامة التي يجب أن تستوعبها عملية الاستنباط، وتتكيف وفقاً لها، لكي يكون الاستنباط سليما والفقيه موفقا في استنتاجه. فهو يعلمنا: كيف يجب أن ننهج في استنباط الحكم الشرعي ؟ كيف نستنبط الحكم بحرمة الارتماس على الصائم ؟ كيف نستنبط الحكم باعتصام ماء الكر ؟ كيف نستنبط الحكم بوجوب صلاة العيد ؟ كيف نستنبط الحكم بحرمة تنجيس المسجد ؟ كيف نستنبط الحكم ببطلان البيع الصادر عن إكراه ؟ . كل هذا يوضحه علم الأصول بوضع المناهج العامة لعملية الاستنباط والكشف عن عناصرها المشتركة .

وعلى هذا الأساس قد نطلق على علم الأصول اسم « منطق علم الفقه » لأنه يلعب بالنسبة الى علم الفقه دوراً ايجابياً مماثلا للدور الايجابي الذي يؤديه علم المنطق للعلوم والفكر البشري بصورة عامة ، فهو على هذا الاساس « منطق علم الفقه » أو « منطق عملية الاستنباط » بتعبير آخر .

ونستخلص من ذلك كله أن علم الفقه هو العلم بعملية الاستنباط ،

وعلم الأصول هو منطق تلك العملية الذي يبرز عناصرها المشتركة ونظامها العام الذي يجب على علم الفقه الاعتماد عليه .

أهمية علم الأصول في عملية الاستنباط :

ولسنا بعد ذلك بحاجة الى التأكيد على أهمية علم الأصول وخطورة دوره في عالم الاستنباط ، لأنه ما دام يقدِّم لعملية الاستنباط عناصرها المشتركة يضع لها نظامها العام ، فهو عصب الحياة في عملية الاستنباط والقوة الموجهة ، وبدون علم الأصول يواجه الشخص في الفقه ركاماً متناثراً من النصوص والأدلة دون أن يستطيع استخدامها والاستفادة منها في الاستنباط كإنسان يواجه أدوات النجارة ويعطى منشاراً وفأساً وما اليهما من أدوات دون أن يملك أفكاراً عامة عن عملية النجارة وطريقة استخدام تلك الأدوات .

وكما أن العناصر المشتركة في الاستنباط التي يدرسها علم الأصول ضرورية لعملية الاستنباط ، فكذلك العناصر الخاصة التي تختلف من مسألة الى اخرى ، كمفردات الآيات والروايات المتناثرة التي تشكل العناصر الخاصة والمتغيرة في عملية الاستنباط ، فإنها الجزء الضروري الآخر فيها الذي لا تتم العملية بدونه ، ولا يكفي في إنجاحها مجرد الاطلاع على العناصر المشتركة التي يمثلها علم الأصول واستيعابها .

ومن يحاول الاستنباط على أساس الاطلاع الاصولي فحسب نظير من يملك معلومات نظرية عامة عن عملية النجارة ولا يوجد لديه فأس ولا منشار وما اليهما من أدوات النجارة ، فكما يعجز هذا الشخص عن وضع سرير خشبي مثلا فكذلك يعجز الأصولي عن الاستنباط اذا لم يفحص بدقة العناصر الخاصة المتغيرة .

وهكذا نعرف أن العناصر المشتركة والعناصر الخاصة قطبان مندمجان في عملية الاستنباط ولا غنى للعملية عنهما معاً ، ولهذا يتحتم على المستنبط أن يدرس العناصر المشتركة ويحددها في علم الأصول ثم يضيف اليها في

بحوث علم الفقه العناصر الخاصة لتكتمل لديه عملية الاستنباط التي يمارسها في علم الفقه .

الأصول والفقه يمثلان النظرية والتطبيق : *

ونخشى أن نكون قد أوحينا اليكم بتصور خاطىء ، حين قلنا ان المستنبط يدرس في علم الأصول العناصر المشتركة ويحددها ويتناول في بحوث علم الفقه العناصر الخاصة ليكمل بذلك عملية الاستنباط ، إذ قد يتصور البعض أنا اذا درسنا في علم الأصول العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وعرفنا مثلا حجية الخبر وحجية الظهور العرفي وما اليهما من العناصر الاصولية فلا يبقى علينا بعد ذلك أي جهد علمي ، اذ لا نحتاج ما دمنا نملك تلك العناصر الا الى مجرد استخراج الروايات والنصوص من مواضعها ، نظير من يستخرج تاريخ غزوة خيبر أو روايات الهجرة من تاريخ السيرة النبوية ، وبهذا يكون عمل الفقيه في علم الفقه مقتصراً على مجرد التفتيش عن العناصر الخاصة من الروايات والنصوص ، لكي تضاف الى العناصر المشتركة ويستنبط منها الحكم الشرعي ، وهو عمل سهل يسير بطبيعته لا يشتمل على جهد علمي ، ونتيجة ذلك أن الجهد العلمي الذي يبذله المجتهد في عملية الاستنباط يتمثل في وضع العناصر المشتركة وتنظيمها ودراستها في علم الأصول ، لا في جمع العناصر الخاصة من النصوص والروايات وغيرها في علم الفقه .

ولكن هذا التصور خاطىء الى درجة كبيرة ، لأن المجتهد اذا درس العناصر المشتركة لعملية الاستنباط وحددها في علم الأصول لا يكتفي بعد ذلك بتجميع أعمى للعناصر الخاصة من كتب الأحاديث والروايات مثلا ، بل يبقى عليه أن يمارس في علم الفقه تطبيق تلك العناصر المشتركة ونظرياتها العامة على العناصر الخاصة . والتطبيق مهمة فكرية بطبيعتها

تحتـاج الى درس وتمحيص ، ولا يغني الجهد العلمي المبـذول أصـوليـاً في دراسة العناصـر المشتركـة وتحديـد نظريـاتها العـامة عن بـذل جهد جـديد في التطبيق .

ولا نستطيع الآن أن نضـرب الأمثلة المتنوعـة لتوضيـح دقة التـطبيق ، لأن فهم الأمثلة يتوقف على اطلاع مسبق على النـظريات الأصـولية العـامة . ولهـذا نكتفي بمثال واحـد بسيط ، فنفرض أن المجتهـد آمن في علم الأصـول بحجيـة الظهـور العرفي بـوصفه عنصـراً مشتركـاً في عـملية الاستنبـاط ، فهل يكفيـه بعد هـذا أن يضع اصبعـه على روايـة عـلي بن مهـزيـار التي حـددت مجالات الخمس مثلا ، ليضيفها الى العنصر المشتـرك ويستنبط من ذلك عـدم وجوب الخمس في ميراث الأب ؟ أو ليس المجتهد بحاجـة الى تدقيق مـدلول النص في الرواية لمعـرفة نـوع مدلـوله في العـرف العام ودراسـة كل مـا يرتبط بتحـديد ظهـوره العرفي من قـرائن وأمارات داخـل إطار النص أو خـارجه ، لكي يتمكن بـأمـانـة من تـطبيق العنصـر المشتـرك القـائـل بحجيـة الـظهـور العرفي ؟ فهناك إذن بعد اكتشاف العنصر المشترك والايمـان بحجية الـظهور ، مشكلة تعيين نوع الظهور في النص ودراسة جميع مـلابساتـه ، حتى اذا تأكـد المجتهـد من تعيين الـظهـور في النص ودلالتـه عـلى عـدم وجـوب الخمس في الميراث ، طبق على النص النظرية العامة التي يقـررها العنصـر المشترك القـائل بحجيـة الظهـور العرفي ، واستنتـج من ذلـك أن الحكم الشـرعي هـو عـدم وجوب الخمس .

وفي هـذا الضوء نعـرف أن البحث الفقهي عن العنـاصـر الخـاصـة في عملية الاستنباط ليس مجرد عملية تجميـع ، بل هـو مجال التـطبيق للنظريـات العـامـة التي تقـررهـا العنـاصـر المشتـركـة في عمليـة الاستنبـاط ، وتـطبيق النظريات العامة له دائماً مـوهبته الخـاصة ودقتـه ، ومجرد الـدقة في النـظريات العـامـة لا يغني عن الـدقـة في تـطبيقهـا . ألا تـرون أن من يـدرس بعمق النظريات العامة في الطب يحتاج في مجال تطبيقهـا على حـالة مـرضية الى دقـة

وانتباه كامل وتفكير في تطبيق تلك النظريات على المريض الذي بين يديه ؟

فالبحث الأصولي عن العناصر المشتركة وما تقرره من نظريات عامة يشابه بحث العالم الطبيب عن النظريات العامة في الطب ، ودراسة الفقيه للعناصر الخاصة في مجال تطبيق تلك النظريات العامة من قبيل دراسة الطبيب لحالات المريض في مجال تطبيق النظريات العامة في الطب عليه ، وكما قد يحتاج الطبيب الى قدر كبير من الدقة والجهد لكي يوفق لتطبيق تلك النظريات العامة على مريضه تطبيقاً صحيحاً يمكنه من شفائه ، فكذلك الفقيه بعد أن يخرج من دراسة علم الاصول بالعناصر المشتركة والنظريات العامة ويواجه مسألة في نطاق البحث الفقهي من مسائل الخمس أو الصوم أو غيرهما ، فهو يحتاج أيضا الى دقة وتفكير في طريقة تطبيق تلك العناصر المشتركة على العناصر الخاصة بالمسألة تطبيقاً صحيحاً .

وهكذا نعرف ان علم الأصول الذي يمثل العناصر المشتركة هو « علم النظريات العامة » ، وعلم الفقه الذي يشتمل على العناصر الخاصة هو « علم تطبيق تلك النظريات في مجال العناصر الخاصة » ، ولكل منهما دقته وجهده العلمي الخاص .

واستنباط الحكم الشرعي هو نتيجة مزج النظرية بالتطبيق ، أي العناصر المشتركة بالعناصر الخاصة ، وعملية المزج هذه هي عملية الاستنباط ، والدقة في وضع النظريات العامة لا تغني عن الدقة في تطبيقها خلال عملية الاستنباط .

وقد أشار الشهيد الثاني الى أهمية التطبيق الفقهي وما يتطلبه من دقة إذ كتب في قواعده يقول : « نعم يشترط مع ذلك ـ أي مع وضع النظريات العامة ـ أن تكون له قوة يتمكن بها من ردِّ الفروع الى أصولها واستنباطها منها ، وهذه هي العمدة في هذا الباب . . . وإنما تلك القوة بيد الله يؤتيها من يشاء من عباده على وفق حكمته ومراده ، ولكثرة المجاهدة والممارسة لأهلها مدخل عظيم في تحصيلها » .

التفاعل بين الفكر الأصولي والفكر الفقهي : ٭٭٭

عرفنا أن علم الأصول يقوم بدور المنطق بالنسبة الى علم الفقه ، والعلاقة بينهما علاقة النظرية بالتطبيق ، لأن علم الأصول يمارس وضع النظريات العامة عن طريق تحديد العناصر المشتركة في عملية الاستنباط ، وعلم الفقه يمارس تطبيق تلك النظريات والعناصر المشتركة على العناصر الخاصة التي تختلف من مسألة الى أخرى .

وهذا الترابط الوثيق بين علم الأصول وعلم الفقه يفسر لنا التفاعل المتبادل بين الذهنية الأصولية ومستوى البحث العلمي على صعيد النظريات من ناحية ، وبين الذهنية الفقهية ومستوى البحث العلمي على صعيد التطبيق من ناحية اخرى ، لأن توسع بحوث التطبيق يدفع بحوث النظرية خطوة الى الأمام ، لأنه يثير أمامها مشاكل ويضطرها الى وضع النظريات العامة لحلولها ، كما أن دقة البحث في النظريات تنعكس على صعيد التطبيق ، اذ كلما كانت النظريات أدق تطلبت طريقة تطبيقها دقةً وعمقاً واستيعابا أكبر .

وهذا التفاعل المتبادل بين الذهنيتين والمستويين الفكريين لعلم الاصول وعلم الفقه يؤكده تاريخ العلمين على طول الخط ، وتكشف عنه بوضوح دراسة المراحل التي مر بها البحث الفقهي والبحث الاصولي في تاريخ العلم فقد كان علم الاصول يتسع ويثري تدريجا تبعاً لتوسع البحث الفقهي ، لأن اتساع نطاق التطبيق الفقهي كان يلفت أنظار الممارسين الى مشاكل جديدة ، فتوضع للمشاكل حلولها المناسبة وتتخذ الحلول صورة العناصر المشتركة في علم الأصول . كما أن تدقيق العناصر المشتركة في علم الاصول وتحديد حدودها بشكل صارم كان ينعكس على مجال التطبيق ، اذ

كلما كانت النظريات العامة موضوعة في صيغ أكثر صرامة وبدقة أكبر ، كانت أكثر غموضاً وتطلبت في مجال التطبيق التفاتاً أكبر وانتباهاً أكمل .

ولا نستطيع الآن ـ ونحن في الحلقة الأولى ـ أن نقدم النماذج من العلمين على هذا التفاعل . لأن الطالب لا يملك حتى الآن خبرة واسعة ببحوث علم الأصول ، ولكن يكفينا أن يعرف الطالب الآن أن التفاعل بين البحث الفقهي والبحث الاصولي هو مصداق لخط عريض يعبر عن التفاعل المتبادل في كثير من الأحايين بين بحوث النظرية وبحوث تطبيقها . أو ليس ممارسة العالم الطبيب لتطبيق النظريات على مرضاه في نطاق واسع يوحي اليه بمشاكل جديدة باستمرار ، فيتولى بحث النظريات العامة العلمية في الطب حل تلك المشاكل ، ويتعمق تدريجيا وينعكس بالتالي على التطبيق ؟ اذ كلما ازداد الرصيد النظري للطبيب أصبح التطبيق بالنسبة اليه عملاً واسعاً . وكلنا نعلم ان طبيب الأمس كان يكتفي في مجال التطبيق باحصاء نبض المريض فينتهي عمله في لحظات ، بينما يظل طبيب اليوم يدرس حالة المريض في عملية معقدة واسعة النطاق .

ونفس ظاهرة التفاعل المتبادل بين الفكر الفقهي والفكر الأصولي الذي يقوم بدور المنطق بالنسبة الى الفقه ، نجدها بين الفكر العلمي اطلاقا والفكر المنطقي العام الذي يدرس النظام الأساسي للتفكير البشري ، اذ كلما اتسع نطاق المعرفة البشرية وتنوعت مجالاتها تجددت مشاكل في مناهج الاستدلال والنظام العام للفكر ، فيتولى المنطق تذليل تلك المشاكل وتطوير نظرياته وتكميلها بالشكل الذي يحتفظ لنفسه بقوة التوجيه والتنظيم العليا للفكر البشري .

وعلى أي حال فإن فكرة التفاعل هذه سواء كانت بين علم الفقه ومنطقه الخاص المتمثل في الاصول ، أو بين العلوم كلها ومنطقها العام ، أو بين بحث أيِّ نظرية وبحث تطبيقها ، تحتاج الى توضيح وشرح أوسع .

ولا نستهدف الآن من الإشارة الى الفكرة الا أن ينفتح ذهن الطالب لها ولو على سبيل الاجمال .

نماذج من الاسئلة التي يجيب عليها علم الأصول :

ويحسن بنا أن نقدم قائمة تشتمل على نماذج من الاسئلة التي يعتبر الجواب عليها من وظيفة علم الأصول ، لنجسد بذلك للطالب الذي لا يملك الآن خبرة ببحوث هذا العلم أهمية الدور الذي يلعبه علم الاصول في عملية الاستنباط :

١ ـ ما هو الدليل على حجية خبر الثقة ؟

٢ ـ لماذا يجب أن نفسر النص الشرعي على ضوء العرف العام ؟

٣ ـ ماذا نصنع في مسألة اذا لم نجد فيها دليلا يكشف عن نوع الحكم الشرعي فيها ؟

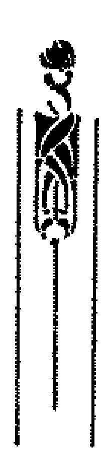
٤ ـ ما هي قيمة الاكثرية في المسألة الفقهية ؟ وهل يكتسب الرأي طابعاً شرعياً ملزماً بالقبول اذا كان القائلون به أكثر عدداً .

٥ ـ كيف نتصرف اذا واجهنا نصين لا يتفق مدلول أحدهما مع مدلول الآخر ؟

٦ ـ ما هو الموقف اذا كنا على يقين بحكم شرعي معيّن ثم شككنا في استمراره ؟

٧ ـ ما هي الألفاظ التي تدل مباشرة على الوجوب والالزام ؟ وهل يعتبر منها فعل الأمر ، من قبيل : اغتسل ، توضأ ، صل ؟ .

الى عشرات من الأسئلة التي يتولى علم الأصول الجواب عليها ، ويحدد بذلك العناصر المشتركة في عملية الاستنباط ، ويملأ كل الثغرات التي يمكن أن تواجه الفقيه في عملية استنباطه للحكم الشرعي .



جواز عملية الاستنباط

في ضوء ما تقدم عرفنا أن علم الأصول يقوم بدور المنطق بالنسبة الى عملية الاستنباط ، لأنه يشتمل على عناصرها المشتركة ويمدها بقواعدها العامة ونظامها الشامل ، ولهذا لا يتاح للشخص أن يمارس عملية الاستنباط بدون دراسة علم الأصول .

وما دام علم الأصول مرتبطاً بعملية الاستنباط هذا الارتباط الوثيق فيجب أن نعرف قبل كل شيء موقف الشريعة من هذه العملية ، فهل سمح الشارع لأحد بممارستها أولا ؟ فإن كان الشارع قد سمح بها فمن المعقول أن يوضع علم باسم « علم الأصول » لدراسة عناصرها المشتركة ، وأما اذا كان الشارع قد حرمها فيلغو الاستنباط ، وبالتالي يلغو علم الأصول رأساً لأن هذا العلم إنما وضع للتمكين من الاستنباط ، فحيث لا استنباط لا توجد حاجة الى علم الأصول لأنه يفقد بذلك مبررات وجوده ، فلا بد إذن أن تدرس هذه النقطة بصورة أساسية .

والحقيقة أن هذه النقطة ـ أي مسألة جواز الاستنباط ـ حين تطرح

للبحث بالصيغة التي طرحناها ، لا يبدو أنها جديرة بالتأمل والبحث العلمي ، لأننا حين نتساءل : هل يجوز لنا ممارسة عملية الاستنباط أولا ؟ يجيء الجواب على البداهة بالإيجاب ، لأن عملية الاستنباط هي ـ كما عرفنا سابقاً ـ عبارة عن « تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً » ، ومن البديهي أن الانسان بحكم تبعيته للشريعة ووجوب امتثال أحكامها عليه ملزم بتحديد موقفه العملي منها ، ولما لم تكن أحكام الشريعة غالباً في البداهة والوضوح بدرجة تغني عن إقامة الدليل ، فليس من المعقول أن يحرم على الناس جميعاً تحديد الموقف العملي تحديداً استدلالياً ويحجر عليهم النظر في الادلة التي تحدد موقفهم تجاه الشريعة ، فعملية الاستنباط إذن ليست جائزة فحسب بل من الضروري أن تمارس . وهذه الضرورة تنبع من واقع تبعية الانسان للشريعة ، والنزاع في ذلك على مستوى النزاع في البديهيات .

ولكن لسوء الحظ اتفق لهذه النقطة أن اكتسبت صيغة أخرى لا تخلو عن غموض وتشويش ، فأصبحت مثاراً للاختلاف نتيجة لذلك الغموض والتشويش ، فقد استخدمت كلمة الاجتهاد للتعبير عن عملية الاستنباط وطرح السؤال هكذا « هل يجوز الاجتهاد في الشريعة أولا » ؟ وحينما دخلت كلمة الاجتهاد في السؤال ـ وهي كلمة مرت بمصطلحات عديدة في تاريخها أدت إلى إلقاء ظلال تلك المصطلحات السابقة على البحث ، ونتج عن ذلك أن تقدم جماعة من علمائنا المحدثين ليجيبوا على السؤال بالنفي ، وبالتالي ليشجبوا علم الأصول كله لأنه انما يراد لأجل الاجتهاد ، فاذا ألغي الاجتهاد لم تعد حاجة الى علم الأصول .

وفي سبيل توضيح ذلك يجب أن نذكر التطور الذي مرت به كلمة الاجتهاد ، لكي نتبين كيف ان النزاع الذي وقع حول جواز عملية الاستنباط والضجة التي أثيرت ضدها لم يكن إلا نتيجة فهم غير دقيق للاصطلاح العلمي ، وغفلة عن التطورات التي مرت بها كلمة الاجتهاد في تاريخ العلم .

الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد وهو « بذل الوسع للقيام بعمل ما » وقد استعملت هذه الكلمة ـ لأول مرة ـ على الصعيد الفقهي للتعبير بها عن قاعدة من القواعد التي قررتها بعض مدارس الفقه السني وسارت على أساسها وهي القاعدة القائلة : « إن الفقيه اذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً ولم يجد نصاً يدل عليه في الكتاب أو السنة رجع الى الاجتهاد بدلاً عن النص » . والاجتهاد هنا يعني التفكير الشخصي ، فالفقيه حيث لا يجد النص يرجع الى تفكيره الخاص ويستلهمه ويبني على ما يرجح في فكره الشخصي من تشريع ، وقد يعبر عنه بالرأي أيضا .

والاجتهاد بهذا المعنى يعتبر دليلاً من أدلة الفقيه ومصدراً من مصادره فكما أن الفقيه قد يستند الى الكتاب أو السنة ويستدل بهما كذلك يستند في حالات عدم توفر النص الى الاجتهاد الشخصي ويستدل به .

وقد نادت بهذا المعنى للاجتهاد مدارس كبيرة في الفقه السني ، وعلى رأسها مدرسة أبي حنيفة ، ولقي في نفس الوقت معارضة شديدة من أئمة أهل البيت (ع) والفقهاء الذين ينتسبون الى مدرستهم ، كما سنرى في البحث المقبل .

وتتبُّعُ كلمة الاجتهاد يدل على أن الكلمة حملت هذا المعنى وكانت تستخدم للتعبير عنه منذ عصر الأئمة الى القرن السابع ، فالروايات المأثورة عن أئمة أهل البيت (ع) تذم الاجتهاد وتريد به ذلك المبدأ الفقهي الذي يتخذ من التفكير الشخصي مصدراً من مصادر الحكم ، وقد دخلت الحملة ضد هذا المبدأ الفقهي دور التصنيف في عصر الأئمة أيضاً والرواة الذين حملوا آثارهم وكانت الحملة تستعمل كلمة الاجتهاد غالباً للتعبير عن ذلك المبدأ وفقاً للمصطلح الذي جاء في الروايات ، فقد صنف عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري كتاباً أسماه « الاستفادة في الطعون على الأوائل والرد على أصحاب الاجتهاد والقياس » وصنف هلال بن ابراهيم بن أبي الفتح المدني كتاباً في الموضوع باسم كتاب « الرد على من ردَّ آثار الرسول واعتمد على

نتائج العقول » ، وصنف في عصر الغيبة الصغرى أو قريباً منه إسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي سهل النوبختي كتاباً في الرد على عيسى بن أبان في الاجتهاد ، كما نص على ذلك كله النجاشي صاحب الرجال في ترجمة كل واحد من هؤلاء .

وفي أعقاب الغيبة الصغرى نجد الصدوق في أواسط القرن الرابع يواصل تلك الحملة ، ونذكر له ـ على سبيل المثال ـ تعقيبه في كتابه على قصة موسى والخضر ، إذ كتب يقول : « إن موسى ـ مع كمال عقله وفضله ومحله من الله تعالى ـ لم يدرك باستنباطه واستدلاله معنى أفعال الخضر حتى اشتبه عليه وجه الأمر به ، فإذا لم يجز لأنبياء الله ورسله القياس والاستدلال والاستخراج كان من دونهم من الأمم أولى بأن لا يجوز لهم ذلك . . . فإذا لم يصلح موسى للاختيار ـ مع فضله ومحله ـ فكيف تصلح الأمة لاختيار الامام ، وكيف يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة » .

وفي أواخر القرن الرابع يجيء الشيخ المفيد فيسير على نفس الخط ويهجم على الاجتهاد ، وهو يعبر بهذه الكلمة عن ذلك المبدأ الفقهي الآنف الذكر ويكتب كتاباً في ذلك باسم « النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي » .

ونجد المصطلح نفسه لدى السيد المرتضى في أوائل القرن الخامس ، إذ كتب في الذريعة يذم الاجتهاد ويقول : « إن الاجتهاد باطل ، وان الامامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الرأي ولا الاجتهاد » وكتب في كتابه الفقهي « الانتصار » معرضاً بابن الجنيد ـ قائلاً : « إنما عول ابن الجنيد في هذه المسألة على ضرب من الرأي والاجتهاد وخطأه ظاهر » وقال في مسألة مسح الرجلين في فصل الطهارة من كتاب الانتصار : « إنا لا نرى الاجتهاد ولا نقول به » .

واستمر هذا الاصطلاح في كلمة الاجتهاد بعد ذلك أيضاً ، فالشيخ

الطوسي الذي توفي في أواسط القرن الخامس يكتب في كتاب العدة قائلاً :

« أما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين ، بل محظور في الشريعة استعمالها » .

وفي أواخر القرن السادس يستعرض ابن إدريس في مسألة تعارض البينتين من كتابه السرائر عدداً من المرجحات لإحدى البينتين على الأخرى ، ثم يعقب ذلك قائلاً : « ولا ترجيح بغير ذلك عند أصحابنا ، والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا » .

وهكذا تدل هذه النصوص بتعاقبها التاريخي المتتابع على أن كلمة الاجتهاد كانت تعبيراً عن ذلك المبدأ الفقهي المتقدم الى أوائل القرن السابع ، وعلى هذا الأساس اكتسبت الكلمة لونا مقيتاً وطابعاً من الكراهية والاشمئزاز في الذهنية الفقهية الإمامية نتيجة لمعارضة ذلك المبدأ والايمان ببطلانه .

ولكن كلمة الاجتهاد تطورت بعد ذلك في مصطلح فقهائنا ، ولا يوجد لدينا الآن نص شيعي يعكس هذا التطور أقدم تاريخاً من كتاب المعارج للمحقق الحلي المتوفى سنة (٦٧٦) ، اذ كتب المحقق تحت عنوان حقيقة الاجتهاد يقول : « وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية ، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهاداً ، لأنها تبتني على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره ، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد . فان قيل : يلزم ـ على هذا ـ ان يكون الإمامية من أهل الاجتهاد . قلنا : الأمر كذلك لكن فيه إيهام من حيث أن القياس من جملة الاجتهاد ، فاذا استثني القياس كنا من أهل الاجتهاد في تحصيل الاحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس » .

ويلاحظ على هذا النص بوضوح أن كلمة الاجتهاد كانت لا تزال في

الذهنية الإمامية مثقلة بتبعة المصطلح الأول ، ولهذا يلمح النص الى أن هناك من يتحرج من هذا الوصف ويثقل عليه أن يسمى فقهاء الامامية مجتهدين . ولكن المحقق الحلي لم يتحرج عن اسم الاجتهاد بعد أن طوره أو تطور في عرف الفقهاء تطويراً يتفق مع مناهج الاستنباط في الفقه الإمامي ، اذ بينما كان الاجتهاد مصدراً للفقيه يصدر عنه ودليلا يستدل به كما يصدر عن آية أو رواية ، أصبح في المصطلح الجديد يعبر عن الجهد الذي يبذله الفقيه في استخراج الحكم الشرعي من أدلته ومصادره ، فلم يعد مصدراً من مصادر الاستنباط ، بل هو عملية استنباط الحكم من مصادره التي يمارسها الفقيه .

والفرق بين المعنيين جوهري للغاية ، إذ كان للفقيه على أساس المصطلح الأول للاجتهاد أن يستنبط من تفكيره الشخصي وذوقه الخاص في حالة عدم توفر النص ، فإذا قيل له : ما هو دليلك ومصدر حكمك هذا ؟ استدل بالاجتهاد وقال : الدليل هو اجتهادي وتفكيري الخاص . وأما المصطلح الجديد فهو لا يسمح للفقيه أن يبرر أيَّ حكم من الأحكام بالاجتهاد ، لأن الاجتهاد بالمعنى الثاني ليس مصدراً للحكم بل هو عملية استنباط الأحكام من مصادرها ، فاذا قال الفقيه « هذا اجتهادي » كان معناه أن هذا هو ما استنبطه من المصادر والأدلة ، فمن حقنا أن نسأله ونطلب منه أن يدلنا على تلك المصادر والأدلة التي استنبط الحكم منها .

وقد مر هذا المعنى الجديد لكلمة الاجتهاد بتطور أيضا ، فقد حدده المحقق الحلي في نطاق عمليات الاستنباط التي لا تستند الى ظواهر النصوص فكل عملية استنباط لا تستند الى ظواهر النصوص تسمى اجتهاداً دون ما يستند الى تلك الظواهر . ولعل الدافع الى هذا التحديد أن استنباط الحكم من ظاهر النص ليس فيه كثير جهد أو عناء علمي ليسمى اجتهاداً .

ثم اتسع نطاق الاجتهاد بعد ذلك فأصبح يشمل عملية استنباط

الحكم من ظاهر النص أيضاً ، لأن الأصوليين بعد هذا لاحظوا بحق أن عملية استنباط الحكم من ظاهر النص تستبطن كثيراً من الجهد العلمي في سبيل معرفة الظهوروتحديده واثبات حجية الظهور العرفي . ولم يقف توسع الإجتهاد كمصطلح عند هذا الحد ، بل شمل في تطور حديث عملية الاستنباط بكل ألوانها ، فدخلت في الاجتهاد كل عملية يمارسها الفقيه لتحديد الموقف العملي تجاه الشريعة عن طريق إقامة الدليل على الحكم الشرعي أو على تعيين الموقف العملي مباشرة .

وهكذا أصبح الاجتهاد يرادف عملية الاستنباط ، وبالتالي أصبح علم الأصول العلم الضروري للاجتهاد لأنه العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط .

وهذه التطورات التي مرت بها كلمة الاجتهاد كمصطلح ترتبط بتطورات نفس الفكر العلمي الى حد ما ، وهذا ما قد يمكن توضيحه خلال دراستنا لتاريخ علم الأصول .

* * *

على هذا الضوء يمكننا أن نفسر موقف جماعة من المحدثين عارضوا الاجتهاد وبالتالي شجبوا علم الأصول ، فإن هؤلاء استفزتهم كلمة الاجتهاد لما تحمل من تراث المصطلح الأول الذي شنَّ أهل البيت (ع) حملة شديدة عليه ، فحرموا الاجتهاد الذي حمل المجتهدون من فقهائنا رايته ، واستدلوا على ذلك بموقف الأئمة (ع) ومدرستهم الفقهية ضد الاجتهاد ، وهم لا يعلمون أن ذلك الموقف كان ضد المعنى الأول للاجتهاد ، والفقهاء من الأصحاب قالوا بالمعنى الثاني للكلمة .

وهكذا واجهت عملية الاستنباط هجوماً مريراً من هؤلاء باسم الهجوم على الاجتهاد ، وتحملت التبعات التاريخية لهذه الكلمة ، وبالتالي امتدَّ الهجوم الى علم الأصول لارتباطه بعملية الاستنباط والاجتهاد .

ونحن بعد أن ميَّزنا بين معنيي الاجتهاد نستطيع أن نعيد الى المسألة

بداهتها ، ونتبين بوضوح أن جواز الاجتهاد بالمعنى المرادف لعملية الاستنباط من البديهيات .

وما دامت عملية استنباط الحكم الشرعي جائزة بالبداهة فمن الضروري أن يحتفظ بعلم الأصول لدراسة العناصر المشتركة في هذه العملية .

ويبقى علينا ـ بعد أن أثبتنا جواز عملية الاستنباط في الاسلام ـ أن ندرس نقطتين :

إحداهما هي : أن الإسلام هل يسمح بهذه العملية في كل عصر ولكل فرد ، أو لا يسمح بها إلا لبعض الأفراد وفي بعض العصور ؟

والنقطة الأخرى هي : أن الاسلام كما يسمح للشخص أن يستنبط حكمه هل يسمح له باستنباط حكم غيره وإفتائه بذلك ؟ وسوف ندرس هاتين النقطتين في بعض الحلقات المقبلة التي أعددناها لمراحل أعلى من دراسة هذا العلم .





الوسائل الرئيسية للاثبات في علم الاصول

عرفنا أن عملية الاستنباط تتألف من عناصر مشتركة وعناصر خاصة ، وأن علم الأصول هو علم العناصر المشتركة في عملية الاستنباط ، ففيه تدرس هذه العناصر وتحدد وتنظم .

وما دام علم الأصول هو العلم الذي يتكفل بدراسة تلك العناصر فمن الطبيعي أن يبرز هذا السؤال الأساسي ما هي وسائل الاثبات التي يستخدمها علم الأصول ، لكي يثبت بها حجية الخبر أو حجية الظهور العرفي ، أو غير ذلك من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط ؟ .

ونظير هذا السؤال يواجهه كل علم ، فبالنسبة الى العلوم الطبيعية نسأل مثلاً : ما هي وسائل الإثبات التي تستخدمها هذه العلوم لاكتشاف قوانين الطبيعة وإثباتها ؟ والجواب هو أن وسيلة الاثبات الرئيسية في العلوم الطبيعية هي التجربة . وبالنسبة الى علم النحو يسأل أيضا : ما هي وسائل الإثبات التي يستخدمها النحوي لاكتشاف قوانين إعراب الكلمة وتحديد حالات رفعها ونصبها ؟ والجواب هو أن الوسيلة الرئيسية للاثبات

في علم النحو هي النقل عن المصادر الأصلية للغة وكلمات أبنائها الأولين . فلا بد لعلم الأصول إذن أن يواجه هذا السؤال وأن يحدد منذ البدء وسائل الإثبات التي ينبغي أن يستخدمها لاثبات العناصر المشتركة وتحديدها .

وفي هذا المجال نقول : إن الوسائل الرئيسية التي ينبغي لعلم الأصول أن يستخدمها مردُّها الى وسيلتين رئيسيتين ، وهما :

١ ـ البيان الشرعي (الكتاب والسنة) .

٢ ـ الإدراك العقلي .

فلا تكتسب أي قضية طابع العنصر المشترك في عملية الاستنباط ، ولا يجوز إسهامها في العملية الا اذا أمكن إثباتها بإحدى هاتين الوسيلتين الرئيسيتين ، فاذا حاول الأصولي مثلا أن يدرس حجية الخبر لكي يدخله في عملية الاستنباط ـ اذا كان حجة ـ يطرح على نفسه هذين السؤالين :

هل ندرك بعقولنا أن الخبر حجة وملزم بالاتباع أم لا ؟

وهل يوجد بيان شرعي يدل على حجيته ؟

ويحاول الأصولي في بحثه الجواب على هذين السؤالين وفقاً للمستوى الذي يتمتع به من الدقة والانتباه ، فاذا انتهى الباحث من دراسته الى الإجابة بالنفي على كلا السؤالين كان معنى ذلك أنه لا يملك وسيلة لإثبات حجية الخبر ، وبالتالي يستبعد الخبر عن نطاق الاستنباط . وأما اذا استطاع الباحث أن يجيب بالايجاب على أحد السؤالين أدى هذا الى اثبات حجية الخبر ودخولها في عملية الاستنباط بوصفها عنصراً أصولياً مشتركاً . .

وسوف نرى خلال البحوث المقبلة أن عدداً من العناصر المشتركة قد تم إثباتها بالوسيلة الأولى ـ أي البيان الشرعي ـ وعدداً آخر ثبت بالوسيلة الثانية ـ أي الإدراك العقلي ـ . فمن قبيل الاول حجية الخبر وحجية الظهور

العرفي ، ومن نماذج الثاني القانون القائل : « ان الفعل لا يمكن أن يكون واجباً وحراماً في وقت واحد » .

وعلى ضوء ما تقدم نعرف أن من الضروري ـ قبل البدء في بحوث علم الأصول لدراسة العناصر المشتركة ـ أن ندرس الوسائل الرئيسية التي ينبغي للعلم استخدامها في سبيل إثبات تلك العناصر ، ونتكلم عن حدودها لكي نستطيع بعد هذا أن نستخدمها وفقاً لتلك الحدود .

البيان الشرعي : ***

البيان الشرعي هو إحدى الوسيلتين الرئيسيتين لاثبات العناصر التي تساهم في عملية الاستنباط . ونقصد بالبيان الشرعي ما يلي :

١ ـ « الكتاب الكريم » وهو القرآن الذي أنزل بمعناه ولفظه على سبيل الاعجاز وحياً على أشرف المرسلين (ص) .

٢ ـ « السنة » وهي كل بيان صادر من الرسول (ص) أو أحد الأئمة المعصومين (ع) ، والبيان الصادر منهم ينقسم الى ثلاثة أقسام :

١ ـ « البيان الإيجابي القولي » وهو الكلام الذي يتكلم به المعصوم عليه السلام .

٢ ـ « البيان الايجابي الفعلي » وهو الفعل الذي يصدر من المعصوم عليه السلام .

٣ ـ « البيان السلبي » وهو تقرير المعصوم (ع) ، أي سكوته عن وضع معينٍ بنحو يكشف عن رضاه بذلك الوضع وانسجامه مع الشريعة .

ويجب الأخذ بكل هذه الأنواع من البيان الشرعي ، واذا دلَّ شيء منها على عنصر مشترك من عناصر عملية الاستنباط ثبت ذلك العنصر المشترك واكتسب طابعه الشرعي .

وفي هذا المجال توجد عدة بحوث نتركها للحلقات المقبلة انشاء الله تعالى .

الادراك العقلي : ●●●

الإدراك العقلي هو الوسيلة الرئيسية الثانية التي تستخدم في بحوث هذا العلم لاثبات العناصر المشتركة في عملية الاستنباط ، إذ قد يكون العنصر المشترك في عملية الاستنباط مما ندركه بعقولنا دون حاجة الى بيان شرعي لإثباته ، من قبيل القانون القائل « إن الفعل لا يمكن أن يكون حراماً وواجباً في وقت واحد » ، فإننا لا نحتاج في إثبات هذا القانون الى بيان شرعي يشتمل على صيغة للقانون من هذا القبيل ، بل هو ثابت عن طريق العقل ، لأن العقل يدرك أن الوجوب والحرمة صفتان متضادتان ، وأن الشيء الواحد لا يمكن أن يشتمل على صفتين متضادتين ، فكما لا يمكن أن يتصف الجسم بالحركة والسكون في وقت واحد كذلك لا يمكن أن يتصف الفعل بالوجوب والحرمة معاً .

والادراك العقلي له مصادر متعددة ودرجات مختلفة .

فمن ناحية المصادر ينقسم الادراك العقلي الى أقسام :

(منها) الإدراك العقلي القائم على أساس الحس والتجربة . ومثاله إدراكنا أن الماء يغلي اذا بلغت درجة حرارته مئة ، وأن وضعه على النار الى مدة طويلة يؤدي الى غليانه .

(ومنها) الإدراك العقلي القائم على أساس البداهة . ومثاله إدراكنا جميعاً أن الواحد نصف الاثنين ، وأن الضدين لا يجتمعان ، وأن الكل أكبر من الجزء . فإن هذه الحقائق بديهية ينساق اليها الذهن بطبيعته دون عناء أو تأمل .

(ومنها) الإدراك/القائم على أساس التأمل النظري . ومثاله إدراكنا

أن المعلول يـزول اذا زالت علته ، فـان هـذه الحقيقـة ليست بـديهيـة ، ولا ينسـاق اليها الـذهن بطبيعتـه ، وإنمـا تـدرك بـالتـأمـل عن طـريق البـرهـان والاستدلال .

ومن ناحية الدرجات ينقسم الإدراك العقلي الى درجات :

(فمنه) الادراك الكامل القطعي . وهـو أن تدرك بعقـولنا حقيقـة من الحقـائق إدراكاً لا نحتمـل فيه الخـطأ والاشتبـاه ، كـإدراكنـا أن زوايـا المثلث تساوي قائمتين ، وأن الضدين لا يجتمعـان ، وأن الأرض كرويـة ، وأن الماء يكتسب الحرارة من النار اذا وضع عليها .

(ومن الإدراك العقلي) ما يكـون ناقصـاً . والادراك الناقص هـو اتجاه العقل نحو ترجيح شيء دون الجزم به لاحتمـال الخطأ ، كـادْراكنا أن الجـواد الـذي سبق في مناورات سـابقـة سـوف يسبق في المرة القـادمـة أيضـا ، وأن الـدواء الذي نجـح في علاج أمـراض معينة سـوف ينجح في عـلاج أعراض مرضية مشـابهة ، وأن الفعـل المشابـه للحرام في أكـثر خصائصـه يشاركـه في الحرمة .

والسؤ ال الأسـاسي في هذا البحث : مـا هي حدود العقـل أو الإدراك العقلي الذي يقوم بدور الوسيلة الرئيسية لاثبات العنـاصر المشتـركة في عمليـة الاستنباط ؟ فهل يمكن استخـدام الإدراك العقلي كـوسيلة للاثبـات مهما كـان مصـدره ومهما كـانت درجته ، أو لا يجوز استخدام الادراك العقـلي كـوسيلة للاثبات إلا ضمن حدود معينة من ناحية المصدر أو الدرجة .

وقد إتجه البحث حول هذه النقطة نحو معالجة الـدرجة أكثر من اتجاهه نحـو معالجـة المصدر ، فـاتسعت الدراسـات الأصـوليـة التي تنـاولت حـدود العقل من ناحيـة الدرجـة ، واختلفت الاتجاهـات حول مـدى شمول العقـل وحدوده ـ بوصفه وسيلة إثبات رئيسية ـ فهل يشمـل الإدراكات النـاقصة التي تؤدي الى مجرد الترجيح أو يختص بالادراك الكامل المنتج للجزم ؟ .

ولهذا البحث تاريخه الزاخر في علم الأصول وفي تاريخ الفكر الفقهي ، كما سنرى .

الاتجاهات المتعارضة في الادراك العقلي

وقد شهد تاريخ التفكير الفقهي اتجاهين متعارضين في هذه النقطة كل التعارض ، يدعو أحدهما الى اتخاذ العقل في نطاقه الواسع الذي يشمل الأدراكات الناقصة ، وسيلة رئيسية للاثبات في مختلف المجالات التي يمارسها الأصولي والفقيه . والآخر يشجب العقل ويجرده إطلاقاً عن وصفه وسيلة رئيسية للاثبات ، ويعتبر البيان الشرعي هو الوسيلة الوحيدة التي يمكن استخدامها في عمليات الاستنباط .

ويقف بين هذين الاتجاهين المتطرفين اتجاه ثالث معتدل يتمثل في جلّ فقهاء مدرسة أهل البيت (ع) ، وهو الاتجاه الذي يؤمن ـ خلافاً للاتجاه الثاني ـ بأن العقل أو الادراك العقلي وسيلة رئيسية صالحة للاثبات الى صف البيان الشرعي ، ولكن لا في نطاق منفتح ـ كما زعمه الاتجاه الأول ـ بل ضمن النطاق الذي تتوفر فيه للانسان القناعة التامة والادراك الكامل الذي لا يوجد في مقابله احتمال الخطأ ، فكل ادراك عقلي يدخل ضمن هذا النطاق ويستبطن الجزم الكامل فهو وسيلة إثبات ، وأما الادراك العقلي الناقص الذي يقوم على أساس الترجيح ولا يتوفر فيه عنصر الجزم فلا يصلح وسيلة إثبات لأي عنصر من عناصر عملية الاستنباط .

فالعقل في رأي الاتجاه الثالث أداة صالحة للمعرفة ، وجديرة بالاعتماد عليها والاثبات بها اذا أدت الى إدراك حقيقة من الحقائق إدراكاً كاملاً لا يشوبه شك . فلا كفران بالعقل كأداة للمعرفة ، ولا افراط في الاعتماد عليه فيما لا ينتج عنه إدراك كامل .

وقد تطلّب هذا الاتجاه المعتدل الذي مثله جل فقهاء مدرسة أهل

البيت عليهم السلام أن يخوضوا المعركة في جبهتين : إحداهما المعركة ضد أنصار الاتجاه الأول الذي كانت مدرسة الرأي في الفقه تتبناه بقيادة جماعة من أقطاب علماء العامة ، والأخرى المعركة ضد حركة داخلية نشأت داخل صفوف الفقهاء الإماميين متمثلة في المحدثين والاخباريين من علماء الشيعة الذين شجبوا العقل وادعوا أن البيان الشرعي هو الوسيلة الوحيدة التي يجوز استخدامها للاثبات ، وهكذا نعرف أن المعركة الأولى كانت ضد استغلال العقل والاخرى كانت الى صفه .

١ ـ المعركة ضد استغلال العقل

قامت منذ أواسط القرن الثاني مدرسة فقهية واسعة النطاق تحمل اسم مدرسة الراي والاجتهاد بالمعنى الأول الذي تقدم في البحث السابق ، وتطالب باتخاذ العقل بالمعنى الواسع الذي يشمل الترجيح والظن والتقدير الشخصي للموقف ، أداة رئيسية للاثبات الى صف البيان الشرعي ، ومصدراً للفقيه في الاستنباط ، واطلقت عليه اسم الاجتهاد .

وكان على رأس هذه المدرسة أو من روادها الأولين أبو حنيفة المتوفى سنة (١٥٠) والمأثور عن رجالات هذه المدرسة أنهم كانوا حيث لا يجدون بياناً شرعياً يدل على الحكم يدرسون المسألة على ضوء أذواقهم الخاصة وما يدركون من مناسبات وما يتفتق عنه تفكيرهم الخاص من مرجحات لهذا التشريع على ذاك ويفتون بما يتفق مع ظنهم وترجيحهم ويسمون ذلك استحساناً أو اجتهاداً .

والمعروف عن أبي حنيفة أنه كان متفوقاً في ممارسة هذا النوع من العمل الفقهي ، فقد روي عن تلميذه محمد بن الحسن أن أبا حنيفة كان يناظر أصحابه فينتصفون منه ويعارضونه حتى اذا قال : استحسن لم يلحقه أحد . وجاء في كلام له وهو يحدِّد نهجه العام في الاستنباط « إني اخذ

بكتاب الله اذا وجدته ، فما لم أجده أخذت بسنة رسول الله (ص) ، فاذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله (ص) أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع من شئت ، ثم لا أخرج من قولهم الى غيرهم ، فاذا انتهى الأمر الى ابراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين فلي أن اجتهد كما اجتهدوا » .

والفكرة الأساسية التي دعت الى قيام هذه المدرسة وتبني العقل المنفتح بوصفه وسيلة رئيسية للاثبات ومصدراً لاستنباط الحكم هي الفكرة الشائعة في صفوف تلك المدرسة التي كانت تقول : « إن البيان الشرعي المتمثل في الكتاب والسنة قاصر لا يشتمل إلا على أحكام قضايا محدودة ، ولا يتسع لتعيين الحكم الشرعي في كثير من القضايا والمسائل » .

وقد ساعد على شيوع هذه الفكرة في صفوف فقهاء العامة اتجاههم المذهبي السني ، اذ كانوا يعتقدون أن البيان الشرعي يتمثل في الكتاب والسنة النبوية المأثورة عن الرسول (ص) فقط ، ولما كان هذا لا يفي إلا بجزء من حاجات الاستنباط اتجهوا الى علاج الموقف وإشباع هذه الحاجات عن طريق تمطيط العقل والمناداة بمبدأ الاجتهاد . واما فقهاء الإمامية فقد كانوا على العكس من ذلك بحكم موقفهم المذهبي ، لأنهم كانوا يؤمنون بأن البيان الشرعي لا يزال مستمراً باستمرار الأئمة (ع) فلم يوجد لديهم أي دافع نفسي للتوسع غير المشروع في نطاق العقل .

وعلى أي حال فقد شاعت فكرة عدم كفاية الكتاب والسنة لإشباع حاجات الاستنباط ، ولعبت دوراً خطيراً في عقلية كثير من فقهاء العامة ووجهتهم نحو الاتجاه العقلي المتطرف .

وتطورت هذه الفكرة وتفاقم خطرها بالتدريج ، إذ انتقلت الفكرة من اتهام القرآن والسنة ـ أي البيان الشرعي ـ بالنقص وعدم الدلالة على الحكم في كثير من القضايا ، الى اتهام نفس الشريعة بالنقص وعدم استيعابها لمختلف شؤون الحياة ، فلم تعد المسألة مسألة نقصان في البيان والتوضيح

بـل في التشريـع الإلهي بالـذات . ودليلهم على النقص المـزعوم في الشـريعة هـو أنها لم تشـرع لتبقى في ضمـير الغيب محجـوبـة عن المسلمـين ، وإنمـا شـرعت وبينت عن طريق الكتـاب والسنة لكي يعمـل بهـا وتصبـح منهـاجـاً لـلأمة في حيـاتها ولما كانت نصـوص الكتـاب والسنـة ـ في رأي العـامـة ـ لا تشتمـل على أحكـام كثير من القضـايـا والمسـائـل ، فيـدل ذلـك عـلى نقص الشـريعة وأن الله لم يشـرع في الاسلام إلا أحكـاماً معـدودة ، وهي الأحكام التي جاء بيانها في الكتاب والسنة وترك التشريـع في سائـر المجالات الاخـرى الى النـاس أو الى الفقهاء من النـاس بتعبـير أخص ليشـرعـوا الأحكـام عـلى أساس الاجتهاد والاستحسان ، على شـرط أن لا يعارضـوا في تشريعهـم تلك الأحكام الشرعية المحدودة المشرعة في الكتاب والسنة النبوية .

وقد رأينا أن الاتجـاه العقلي المتـطرف كان نتيجـة لشيوع فكـرة النقص وانعكـاسها ، وحـين تطورت فكـرة النقص من اتهـام البيـان الى اتهـام نفس الشريعة انعكس هذا التطور أيضاً على مجال الفكر السني ، ونتـج عنه القـول بالتصويب الذي وصل فيه ذلك الاتجـاه العقلي المتـطرف الى قصارى مـداه ، ولتوضيح ذلك لا بد من إعطاء فكرة عن القول بالتصويب .

القـول بالتصـويب : ***

بعد أن استباح فقهـاء مدرسـة الرأي والاجتهـاد ، لأنفسهم أن يعملوا بالترجيحات والظنون والاستحسانات وفقاً للاتجاه العقلي المتطرف ، كـان من الـطبيعي أن تختلف الأحكام التي يتـوصلون اليهـا عن طـريق الاجتهـاد تبعـاً لاختلاف أذواقهم وطرائق تفكيرهم ونوع المنـاسبات التي يهتمـون بها . فهـذا يـرجح في رأيـه الحرمـة لأن الفعل فيـه ضرر ، وذاك يـرجح الإبـاحة لأن في ذلـك توسعـة على العبـاد ، وهكذا . ومن هنـا نشأ السؤال التـالي : مـا هـو مـدى حظ المجتهدين المختلفين من إصابـة الـواقـع ؟ فهـل يعتبـرون جميعـاً مصيبـين مـا دام كـل واحـد منهم قـد عبر عن اجتهـاده الشخصي ؟ أو ان

المصيب واحد فقط والباقون مخطئون ؟

وقد شاع في صفوف مدرسة الرأي القول بأنهم جميعاً مصيبون ، لأن الله ليس له حكم ثابت عام في مجالات الاجتهاد التي لا يتوفر فيها النص ، وإنما يرتبط تعيين الحكم بتقدير المجتهد وما يؤدي اليه رأيه واستحسانه ، وهذا هو القول بالتصويب .

وفي هذا الضوء نتبيّن بوضوح ما ذكرناه آنفاً من أن القول بالتصويب يعكس تطور فكرة النقص وتحولها الى اتهام مباشر للشريعة بالنقص وعدم الشمول ، الأمر الذي سوغ لهؤلاء الفقهاء أن ينفوا وجود حكم شرعي ثابت في مجالات الاجتهاد ويصوبوا المجتهدين المختلفين جميعاً .

وهكذا نعرف أن فكرة النقص في البيان الشرعي دفعت الى الاتجاه العقلي المتطرف تعويضاً عن النقص المزعوم في البيان الشرعي ، وحينما تطورت فكرة النقص الى اتهام الشريعة نفسها بالنقصان وعدم الشمول أدى ذلك الى تمخض الاتجاه العقلي المتطرف عن القول بالتصويب .

وهذا التطور في فكرة النقص الذي أدى الى اتهام الشريعة بالنقصان وتصويب المجتهدين المختلفين جميعاً ، أحدث تغييراً كبيراً في مفهوم العقل أو الاجتهاد الذي يأخذ به أنصار الاتجاه العقلي المتطرف ، فحتى الآن كنا نتحدث عن العقل والإدراك العقلي بوصفه وسيلة إثبات ، أي كاشفاً عن الحكم الشرعي كما يكشف عنه البيان في الكتاب أو السنة ، ولكن فكرة النقص في الشريعة التي قام على أساسها القول بالتصويب تجعل عمل الفقيه في مجالات الاجتهاد عملاً تشريعياً لا اكتشافياً ، فالعقل بمعناه المنفتح أو الاجتهاد في مصطلح الاتجاه العقلي المتطرف لم يعد على أساس فكرة النقص في الشريعة ـ كاشفاً عن الحكم الشرعي ، إذ لا يوجد حكم شرعي ثابت في مجالات الاجتهاد ليكشف عنه الاجتهاد ، وإنما هو أساس لتشريع الحكم من قبل المجتهد وفقاً لما يؤدي اليه رأيه . وهكذا يتحول الاجتهاد على ضوء القول بالتصويب الى مصدر تشريع ، ويصبح الفقيه مشرعاً في

مجالات الاجتهاد ومكتشفاً في مجالات النص .

ولسنا نريد الآن أن ندرس القول بالتصويب ونناقشه ، وانما نستهدف الكشف عن خطورة الاتجاه العقلي المتطرف وأهمية المعركة التي خاضتها مدرسة أهل البيت (ع) ضد هذا الاتجاه ، إذ لم تكن معركة ضد اتجاه أصولي فحسب بل هي في حقيقتها معركة للدفاع عن الشريعة وتأكيد كمالها واستيعابها وشمولها لمختلف مجالات الحياة ، ولهذا استفاضت الأحاديث عن أئمة أهل البيت (ع) في عصر تلك المعركة تؤكد اشتمال الشريعة على كل ما تحتاج اليه الانسانية من أحكام وتنظيم في شتى مناحي حياتها ، وتؤكد أيضاً وجود البيان الشرعي الكافي لكل تلك الأحكام متمثلاً في الكتاب والسنة النبوية وأقوالهم عليهم السلام . وفيما يلي نذكر جملة من تلك الأحاديث عن أصول الكافي :

١ ـ عن الإمام الصادق (ع) أنه قال : « إن الله تعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء ، حتى والله ما ترك شيئاً يحتاج اليه العباد ، حتى لا يستطيع عبد أن يقول : لو كان هذا أنزل في القرآن ، إلا وقد أنزله الله فيه » .

٢ ـ عنه (ع) أيضا انه قال : « ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة » .

٣ ـ وعن الإمام موسى بن جعفر (ع) انه قيل له : أكل شيء في كتاب الله وسنة نبيه أو تقولون فيه ؟ قال : « بل كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه » .

٤ ـ وفي حديث عن الامام الصادق (ع) يصف فيه الجامعة التي تضم أحكام الشريعة ، فيقول : فيها كل حلال وحرام وكل شيء يحتاج اليه الناس حتى الأرش في الخدش .

ولا يعني خوض مدرسة أهل البيت معـركة حـامية ضـد الاتجاه العقـلي المتطرف أن هذا الاتجـاه كان مقبـولاً على الصعيـد السني بصورة عـامة ، وأن المعـارضة كـانت تتمثل في الفقـه الإمـامي خـاصـة ، بـل إن الاتجـاه العقـلي المتـطرف قد لقي معـارضة في النـطاق السني أيضـاً ، وكـانت لـه ردود فعـل معاكسة في مختلف حقول الفكر .

فعلى الصعيد الفقهي تمثل رد الفعل في قيام المذهب الـظاهري عـلى يد داود بن عـلي بن خلف الإصبهاني في أواسط القـرن الثالث.، إذ كـان يـدعـو الى العمل بظاهر الكتاب والسنـة والاقتصار عـلى البيان الشـرعي ، ويشجب الرجوع الى العقل .

وانعكس رد الفعل على البحوث العقائدية والكـلامية متمثـلاً في الاتجاه الأشعري الذي عـطل العقل وزعم أنـه ساقط بـالمرة عن إصـدار الحكم حتى في المجال العقائدي . فبينما كان المقرر عـادة بين العلماء : أن وجـوب المعرفـة بالله والشريعة ليس حكماً شـرعياً وانمـا هو حكم عقـلي ، لأن الحكم الشرعي ليس لـه قوة دفـع وتأثـير في حياة الانسـان إلا بعـد أن يعـرف الانسـان ربـه وشريعته ، فيجب أن تكون القوة الدافعة الى معـرفة ذلـك من نوع آخـر غير نـوع الحكم الشرعي ، أي أن تكـون من نوع الحكم العقـلي . أقول : بينـما كان هذا هو المقرر عـادة بين المتكلمـين خالف في ذلـك الأشعري ، إذ عـزل العقـل عن صلاحيـة إصدار أي حكم وأكـد أن وجوب المعـرفـة بـالله حكم شرعي كوجوب الصوم والصلاة .

وامتـدَّ رد الفعل الى علم الأخـلاق ـ وكـان وقتئـذ يعيش في كنف علم الكـلام ـ فأنكـر الأشـاعـرة قـدرة العقـل عـلى تمييـز الحسن من الأفعـال عن قبيحهـا حتى في أوضح الأفعـال حسنـاً أو قبحـاً ، فـالـظلم والعـدل لا يمكن

العمل أن يميز بينهما ، وإنما صار الأول قبيحاً والثاني حسناً بالبيان الشرعي ، ولو جاء البيان الشرعي يستحسن الظلم ويستقبح العدل لم يكن للعقل أي حق للاعتراض على ذلك .

وردود الفعل هذه كانت تشتمل على نكسة وخطر كبير قد لا يقل عن الخطر الذي كان الاتجاه العقلي المتطرف يستبطنه ، لأنها اتجهت الى القضاء على العقل بشكل مطلق ، وتجريده عن كثير من صلاحياته ، وإيقاف النمو العقلي في الذهنية الإسلامية بحجة التعبد بنصوص الشارع والحرص على الكتاب والسنة . ولهذا كانت تختلف اختلافاً جوهرياً عن موقف مدرسة أهل البيت (ع) التي كانت تحارب الاتجاه العقلي المتطرف ، وتؤكد في نفس الوقت أهمية العقل وضرورة الاعتماد عليه في الحدود المشروعة واعتباره ضمن تلك الحدود أداة رئيسية للاثبات الى صف البيان الشرعي ، حتى جاء في نصوص أهل البيت (ع) « إن لله على الناس حجتين : حجة ظاهرة وحجة باطنة : فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة ، وأما الباطنة فالعقول » .

وهذا النص يقرر ـ بوضوح ـ وضع العقل الى صف البيان الشرعي أداة رئيسية للاثبات .

وهكذا جمعت مدرسة أهل البيت (ع) بين حماية الشريعة من فكرة النقص وحماية العقل من مصادرة الجامدين .

وسوف نعود الى الموضوع بصورة علمية موسعة في الحلقات المقبلة .

٢ ـ المعركة الى صف العقل

وأما الاتجاه الآخر المتطرف في إنكار العقل وشجبه الذي وجد داخل نطاق الفكر الإمامي فقد تمثل في جماعة من علمائنا اتخذوا اسم « الأخباريين والمحدثين » وقاوموا دور العقل في مختلف الميادين ، ودعوا الى الاقتصار على

البيان الشرعي فقط ، لأن العقل عرضة للخطأ وتاريخ الفكر العقلي زاخر بالأخطاء ، فلا يصلح لكي يستعمل أداة إثبات في أي مجال من المجالات الدينية .

وهؤلاء الإخباريون هم نفس تلك الجماعة التي شنت حملة ضد الاجتهاد كما أشرنا في البحث السابق .

ويرجع تاريخ هذا الاتجاه الى أوائل القرن الحادي عشر ، فقد أعلنه ودعا اليه شخص كان يسكن وقتئذ في المدينة باسم « الميرزا محمد أمين الإسترابادي » المتوفى سنة (١٠٢٣) هـ ، ووضع كتاباً أسماه « الفوائد المدنية » . بلور فيه هذا الاتجاه وبرهن عليه ومذهبه ـ أي جعله مذهباً ـ .

ويؤكد الإسترابادي في هذا الكتاب أن العلوم البشرية على قسمين : أحدهما العلم الذي يستمد قضاياه من الحس ، والآخر العلم الذي لا يقوم البحث فيه على أساس الحس ولا يمكن إثبات نتائجه بالدليل الحسي . ويرى المحدث الإسترابادي أن من القسم الأول الرياضيات التي تستمد خيوطها الأساسية ـ في زعمه ـ من الحس ، وأما القسم الثاني فيمثل له ببحوث ما وراء الطبيعة التي تدرس قضايا بعيدة عن متناول الحس وحدوده ، من قبيل تجرد الروح ، وبقاء النفس بعد البدن ، وحدوث العالم .

وفي عقيدة المحدث الإسترابادي أن القسم الأول من العلوم البشرية هو وحده الجدير بالثقة لأنه يعتمد على الحس ، فالرياضيات مثلا تعتمد في النهاية على قضايا في متناول الحس ، نظير أن (٢+ ٢ = ٤) . وأما القسم الثاني فلا قيمة له ، ولا يمكن الوثوق بالعقل في النتائج التي يصل اليها في هذا القسم لانقطاع صلته بالحس .

وهكذا يخرج الاسترابادي من تحليله للمعرفة بجعل الحس معياراً أساسياً لتمييز قيمة المعرفة ومدى إمكان الوثوق بها .

ونحن في هذا الضوء نلاحظ بوضوح اتجاها حسياً في أفكار المحدث الاسترابادي يميل به الى المذهب الحسي في نظرية المعرفة القائل بأن الحس هو أساس المعرفة ، ولأجل ذلك يمكننا أن نعتبر الحركة الاخبارية في الفكر العلمي الاسلامي أحد المسارب التي تسرب منها الاتجاه الحسي الى تراثنا الفكري .

وقد سبقت الاخبارية بما تمثل من اتجاه حسي التيار الفلسفي الحسي الذي نشأ في الفلسفة الأوروبية على يد « جون لوك » المتوفى سنة (١٧٠٤)م و« دانيد هيوم » المتوفى سنة (١٧٧٦) م ، فقد كانت وفاة الاسترابادي قبل وفاة « جون لوك » بمئة سنة تقريباً ، ونستطيع أن نعتبره معاصراً « فرنسيس بيكون » المتوفى سنة (١٦٢٦) م الذي مهد للتيار الحسي في الفلسفة الأوروبية .

وعلى أي حال فهناك إلتقاء فكري ملحوظ بين الحركة الفكرية الاخبارية والمذاهب الحسية والتجريبية في الفلسفة الأوروبية ، فقد شنت جميعاً حملة كبيرة ضد العقل ، وألغت قيمة أحكامه اذا لم يستمدها من الحس .

وقد أدت حركة المحدث الاسترابادي ضد المعرفة العقلية المنفصلة عن الحس الى نفس النتائج التي سجلتها الفلسفات الحسية في تاريخ الفكر الأوروبي ، إذ وجدت نفسها في نهاية الشوط مدعوة بحكم اتجاهها الخاطىء الى معارضة كل الأدلة العقلية التي يستدل بها المؤمنون على وجود الله سبحانه ، لأنها تندرج في نطاق المعرفة العقلية المنفصلة عن الحس .

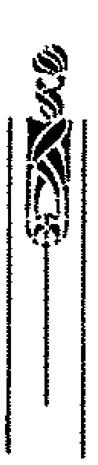
فنحن نجد مثلاً محدثاً ـ كالسيد نعمة الله الجزائري ـ يطعن في تلك الأدلة بكل صراحة وفقاً لاتجاهه الأخباري ، كما نقل عنه الفقيه الشيخ يوسف البحراني في كتابه الدرر النجفية ، ولكن ذلك لم يؤد بالتفكير الأخباري الى الإلحاد كما أدى بالفلسفات الحسية الأوروبية ، لاختلافهما في الظروف التي ساعدت على نشوء كل منهما ، فإن الاتجاهات الحسية

والتجريبية في نظرية المعرفة قد تكوّنت في فجر العصر العلمي الحديث لخدمة التجربة وإبراز أهميتها ، فكان لديها الاستعداد لنفي كل معرفة عقلية منفصلة عن الحس .

واما الحركة الاخبارية فكانت ذات دوافع دينية ، وقد اتهمت العقل لحساب الشرع لا لحساب التجربة ، فلم يكن من الممكن أن تؤدي مقاومتها للعقل الى إنكار الشريعة والدين .

ولهذا كانت الحركة الاخبارية تستبطن - في رأي كثير من ناقديها - تناقضاً ، لأنها شجبت العقل من ناحية لكي تخلي ميدان التشريع والفقه للبيان الشرعي ، وظلت من ناحية أخرى متمسكة به لإثبات عقائدها الدينية ، لأن إثبات الصانع والدين لا يمكن أن يكون عن طريق البيان الشرعي بل يجب أن يكون عن طريق العقل .





تاريخ علم الأصول

مـولد علم الأصـول : ●●●

نشـأ علم الأصـول في أحضـان علم الفقـه ، كـما نشـأ علم الفقــه في أحضان علم الحديث تبعاً للمراحل التي مرَّ بها علم الشريعة .

ونـريد بعلم الشـريعة العلم الـذي يحاول التعـرف عـلى الأحكـام التي جـاء الاسلام بهـا من عند الله تعـالى . فقد بـدأ هذا العلم في صـدرالاسلام متمثـلا في الحملة التي قام بهـا عدد كبير من الرواة لحفظ الأحـاديث الـواردة في الأحكـام وجمعها ، ولهـذا كان علم الشـريعة في مـرحلته الأولى قـائماً عـلى مستـوى علم الحديث ، وكـان العمل الأسـاسي فيه يكـاد أن يكون مقتصـراً على جمع الروايات وحفظ النصـوص . وأما طـريقة فهم الحكم الشـرعي من تلك النصـوص والـروايـات فلم تكن ذات شـأن في تلك المـرحلة ، لأنها لم تكن تعـدو الطريقـة السـاذجـة التي يفهم بهـا النـاس بعضهم كـلام بعض في المحاورات الاعتيادية .

وتعمقت بـالتدريـج طـريقـة فهم الحكم الشـرعي من النصـوص حتى

أصبح استخراج الحكم من مصادره الشرعية عملاً لا يخلو عن دقة ويتطلب شيئاً من العمق والخبرة ، فانصبت الجهود وتوافرت لاكتساب تلك الدقة التي أصبح فهم الحكم الشرعي من النص واستنباطه من مصادره بحاجة اليها ، وبذلك نشأت بذور التفكير العلمي الفقهي وولد علم الفقه ، وارتفع علم الشريعة من مستوى علم الحديث الى مستوى الاستنباط والاستدلال العلمي الدقيق .

ومن خلال نمو علم الفقه والتفكير الفقهي واقبال علماء الشريعة على ممارسة عملية الاستنباط ، وفهم الحكم الشرعي من النصوص بالدرجة التي أصبح الموقف يتطلبها من الدقة والعمق . أقول : من خلال ذلك أخذت الخيوط المشتركة (العناصر المشتركة) في عملية الاستنباط تبدو وتتكشف ، وأخذ الممارسون للعمل الفقهي يلاحظون اشتراك عمليات الاستنباط في عناصر عامة لا يمكن استخراج الحكم الشرعي بدونها ، وكان ذلك إيذاناً بمولد التفكير الأصولي وعلم الأصول واتجاه الذهنية الفقهية اتجاهاً أصولياً .

وهكذا ولد علم الأصول في أحضان علم الفقه ، فبينما كان الممارسون للعمل الفقهي قبل ذلك يستخدمون العناصر المشتركة في عملية الاستنباط دون وعي كامل بطبيعتها وحدودها وأهمية دورها في العملية ، أصبحوا بعد تغلغل الاتجاه الأصولي في التفكير الفقهي يعون تلك العناصر المشتركة ويدرسون حدودها .

ولا نشك في أن بذرة التفكير الأصولي وجدت لدى فقهاء أصحاب الأئمة (ع) منذ أيام الصادقين عليهما السلام على مستوى تفكيرهم الفقهي ، ومن الشواهد التاريخية على ذلك ما ترويه كتب الحديث من أسئلة ترتبط بجملة من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وجهها عدد من الرواة الى الامام الصادق (ع) وغيره من الأئمة (ع) وتلقوا جوابها منهم [1] . فإن تلك الأسئلة تكشف عن وجود بذرة التفكير الأصولي عندهم

---

(١) فمن ذلك الروايات الواردة في علاج النصوص المتعارضة ، وفي حجية خبر الثقة ،=

واتجاههم الى وضع القواعد العامة وتحديد العناصر المشتركة . ويعزز ذلك أن بعض أصحاب الأئمة (ع) ألفوا رسائل في بعض المسائل الأصولية ، كهشام بن الحكم من أصحاب الامام الصادق عليه السلام الذي ألف رسالة في الألفاظ .

وبالرغم من ذلك فإن فكرة العناصر المشتركة واهمية دورها في عمليات الاستنباط لم تكن بالوضوح والعمق الكافيين في أول الأمر ، وإنما اتضحت معالمها وتعمقت بالتدريج خلال توسع العمل الفقهي ونمو عمليات الاستنباط ولم تنفصل دراسة العناصر المشتركة بوصفها دراسة علمية مستقلة عن البحوث الفقهية وتصبح قائمة بنفسها إلا بعد مضي زمن منذ ولادة البذور الأولى للتفكير الأصولي ، فقد عاش البحث الأصولي ردحاً من الزمن ممتزجاً بالبحث الفقهي غير مستقل عنه في التصنيف والتدريس ، وكان الفكر الأصولي خلال ذلك يثري ويزداد دوره وضوحاً وتحديداً ، حتى بلغ في ثرائه ووضوحه الى الدرجة التي أتاحت له الانفصال عن علم الفقه .

ويبدو ان بحوث الأصول حتى حين وصلت الى مستوى يؤهلها للاستقلال ، بقيت تتذبذب بين علم الفقه وعلم أصول الدين ، بحتى أنها كانت أحياناً تخلط ببحوث في أصول الدين والكلام ، كما يشير الى ذلك السيد المرتضى في كتابه الأصولي « الذريعة » إذ كان يقول : « قد وجدت بعض من أفرد لأصول الفقه كتاباً ـ وإن كان قد أصاب في سرد معانيه وأوضاعه ومبانيه ـ ولكنه قد شرد عن أصول الفقه وأسلوبها وتعدّاها كثيراً وتخطاها ، فتكلم على حد العلم والنظر وكيف يولد النظر العلم ووجوب المسبب عن السبب . . . الى غير ذلك من الكلام الذي هو محض صرف خالص الكلام في أصول الدين دون أصول الفقه » .

= وفي اصالة البراءة ، وفي جواز إعمال الرأي والاجتهاد . . . وما الى ذلك من قضايا .

وهكـذا نجد أن استقـلال علم أصـول الفقـه بـوصفـه علماً للعنـاصـر المشتـركـة في عمليـة استنبـاط الحكم الشـرعي وانفصـالـه عن سـائـر العلوم الـدينية من فقـه وكـلام ، لم ينجـز إلا بعـد أن اتضحت أكـثر فـأكـثر فكـرة العنـاصر المشتـركة لعمليـة الاستنباط وضـرورة وضع نـظام عام لهـا ، الأمـر الذي ساعد على التمييز بين طبيعة البحث الأصولي وطبيعـة البحوث الفقهيـة والكلامية ، وأدى بالتالي الى قيام علم مستقل باسم « علم أصول الفقه » .

وبالرغم من تمكن علم الأصـول من الحصول عـلى الاستقلال الكـامل عن علم الكـلام « علم أصـول الـدين » ، فقـد بقيت فيـه رواسب فكـريـة يـرجـع تـاريخهـا الى عهــد الخلط بينـه ويــين علم الكـلام ، وظلت تلك الـرواسب مصدراً للتشـويش ، فمن تلك الرواسب عـلى سبيل المثـال الفكرة القائلة بأن أخبـار الآحاد « وهي الـروايات الـظنية التي لا يعلم صـدقها » لا يمكن الاستـدلال بها في الأصـول ، لأن الـدليـل في الأصـول يجب أن يكـون قـطعياً . فـإن مصدر هـذه الفكـرة هـو علم الكـلام ، ففي هـذا العلم قـرر العلماء أن أصول الدين تحتـاج الى دليل قـطعي ، فلا يمكن أن نثبت صفـات الله والمعـاد مثلاً بـأخبـار الآحـاد ، وقـد أدى الخلط بـين علم أصـول الـدين وعلم أصـول الفقه واشتـراكهما في كلمـة الأصول الى تعميم تلك الفكـرة الى أصول الفقه ، ولهذا نرى الكتب الاصولية ظلت الى زمـان المحقق في القرن السـابع تعتـرض على إثبـات العناصـر المشتـركـة في عمليـة الاستنبـاط بخبـر الواحد انطلاقاً من تلك الفكرة .

ونحن نجـد في كتاب الـذريعة لـدى مناقشـة الخلط بين أصـول الفقـه وأصول الدين تصورات دقيقة نسبياً ومحددة عن العنـاصر المشتـركة في عمليـة الاستنبـاط ، فقد كتب يقـول : « إعلم أن الكلام في أصـول الفقـه انمـا هـو عـلى الحقيقة كـلام في أدلـة الفقـه . . . ولا يلزم عـلى مـا ذكـرنـاه أن تكـون الأدلة والطـرق الى أحكـام وفروع الفقـه الموجـودة في كتب الفقهاء أصـولاً ، لأن الكـلام في أصول الفقـه انما هـو كلام في كيفيـة دلالة مـا يـدل من هـذه

الأصول على الاحكام على طريق الجملة دون التفصيل ، وأدلة الفقهاء إنما هي على نفس المسائل ، والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل » .

وهذا النص في مصدر من أقدم المصادر الأصولية في التراث الشيعي ، يحمل بوضوح فكرة العناصر المشتركة في عملية الاستنباط ويسميها أدلة الفقه على الإجمال ، ويميز بين البحث الأصولي والفقهي على أساس التمييز بين الأدلة الاجمالية والأدلة التفصيلية ـ أي بين العناصر المشتركة والعناصر الخاصة في تعبيرنا ـ وهذا يعني أن فكرة العناصر المشتركة كانت مختمرة وقتئذ الى درجة كبيرة ، والفكرة ذاتها نجدها بعد ذلك عند الشيخ الطوسي وابن زهرة والمحقق الحلي وغيرهم ، فإنهم جميعاً عرفوا علم الأصول بأنه « علم أدلة الفقه على وجه الإجمال » وحاولوا التعبير بذلك عن فكرة العناصر المشتركة .

ففي كتاب العدة قال الشيخ الطوسي : « أصول الفقه هي أدلة الفقه فاذا تكلمنا في هذه الأدلة فقد نتكلم فيما يقتضيه من إيجاب وندب وإباحة وغير ذلك من الأقسام على طريق الجملة ، ولا يلزمنا عليها أن تكون الأدلة الموصلة الى فروع الفقه ، لأن هذه الأدلة أدلة على تعيين المسائل ، والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل » .

ومصطلح الإجمالية والتفصيلية يعبر هنا عن العناصر المشتركة والعناصر الخاصة .

ونستخلص مما تقدم أن ظهور علم الأصول والانتباه العلمي الى العناصر المشتركة في عملية الاستنباط كان يتوقف على وصول عملية الاستنباط الى درجة من الدقة والاتساع وتفتح الفكر الفقهي وتعمقه ، ولهذا لم يكن من المصادفة أن يتأخر ظهور علم الأصول تاريخياً عن ظهور علم الفقه والحديث ، وأن ينشأ في أحضان هذا العلم بعد أن نما التفكير الفقهي وترعرع بالدرجة التي سمحت بملاحظة العناصر المشتركة ودرسها بأساليب البحث العلمي ، ولأجل ذلك كان من الطبيعي أيضا أن تختمر

فكرة العناصر المشتركة تدريجياً وتدق على مر الزمن حتى تكتسب صيغتها الصارمة وحدودها الصحيحة وتتميز عن بحوث الفقه وبحوث أصول الدين .

الحاجة الى علم الأصول تاريخية : ●●● ———

ولم يكن تأخر ظهور علم الأصول تاريخياً عن ظهور علم الفقه والحديث ناتجاً عن ارتباط العقلية الأصولية بمستوى متقدم نسبياً من التفكير الفقهي فحسب ، بل هناك سبب آخر له أهمية كبيرة في هذا المجال ، وهو أن علم الأصول لم يوجد بوصفه لوناً من ألوان الترف الفكري ، وإنما وجد تعبيراً عن حاجة ملحة شديدة لعملية الاستنباط التي تتطلب من علم الأصول ، تموينها بالعناصر المشتركة التي لا غنى لها عنها ، ومعنى هذا أن الحاجة الى علم الأصول تنبع من حاجة عملية الاستنباط الى العناصر المشتركة التي تدرس في هذا العلم وتحدد ، وحاجة عملية الاستنباط الى هذه العناصر الأصولية هي في الواقع حاجة تاريخية وليست حاجة مطلقة ، أي إنها حاجة توجد وتشتد بعد أن يبتعد الفقه عن عنصر النصوص ، ولا توجد بتلك الدرجة في الفقه المعاصر لعصر النصوص .

ولكي تتضح الفكرة لديك أفرض نفسك تعيش عصر النبوة على مقربة من النبي (ص) تسمع منه الأحكام مباشرة وتفهم النصوص الصادرة منه بحكم وضوحها اللغوي ومعاصرتك لكل ظروفها وملابساتها أفكنت بحاجة ـ لكي تفهم الحكم الشرعي ـ أن ترجع الى عنصر مشترك أصولي كعنصر حجية الخبر وأنت تسمع النص مباشرة من النبي (ص) أو ينقله لك أناس تعرفهم مباشرة ولا تشك في صدقهم ؟ أو كنت في حاجة الى أن ترجع الى عنصر مشترك أصولي كعنصر حجية الظهور العرفي وأنت تدرك بسماعك للنص الصادر من النبي معناه الذي يريده إدراكاً واضحاً لا يشوبه شك في كثير من الأحيان بحكم اطلاعك على جميع ملابسات النص

وظروفه ؟ أو كنت بحاجة الى التفكير في وضع قواعد لتفسير الكلام المجمل اذا صدر من النبي وأنت قادر على سؤاله والاستيضاح منه بدلا عن التفكير في تلك القواعد ؟ . وهذا يعني أن الانسان كلما كان أقرب الى عصر التشريع وأكثر امتزاجاً بالنصوص ، كان أقل حاجة الى التفكير في القواعد العامة والعناصر المشتركة ، لأن استنباط الحكم الشرعي يتم عندئذ بطريقة ميسرة دون أن يواجه الفقيه ثغرات عديدة ليفكر في ملئها عن طريق العناصر الأصولية . وأما اذا ابتعد الفقيه عن عصر النص واضطر الى الاعتماد على التاريخ والمؤرخين والرواة والمحدثين في نقل النصوص ، فسوف يواجه ثغرات كبيرة وفجوات تضطره الى التفكير في وضع القواعد لملئها ، فهل صدر النص المروي ـ من المعصوم حقيقة أو كذب الراوي أو أخطأ في نقله ؟ وماذا يريد المعصوم بهذا النص ؟ هل يريد المعنى الذي أفهمه فعلاً من النص حين أقرأه أو معنى آخر كان له ما يوضحه من الظروف والملابسات التي عاشها النص ولم نعشها معه ؟ وماذا يصنع الفقيه حيث يعجز عن الحصول على نص في المسألة ؟ . وهكذا يصبح الانسان بحاجة الى عنصر كحجية الخبر أو حجية الظهور العرفي أو غيرهما من القواعد الأصولية .

وهذا هو ما نقصده من القول بأن الحاجة الى علم الأصول حاجة تأريخية ترتبط بمدى ابتعاد عملية الاستنباط عن عصر التشريع وانفصالها عن ظروف النصوص الشرعية وملابساتها ، لأن الفاصل الزمني عن ذلك الظرف هو الذي يخلق الثغرات والفجوات في عملية الاستنباط . وهذه الثغرات هي التي توجد الحاجة الملحة الى علم الأصول والقواعد الأصولية .

وارتباط الحاجة الى علم الأصول بتلك الثغرات مما أدركه الرواد الأوائل لهذا العلم ، فقد كتب السيد الجليل حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي المتوفى سنة (٥٨٥) هـ في القسم الأول من كتابه الغنية يقول :

« لما كان الكلام في فروع الفقه يبنى على أصول له وجب الإبتداء بأصوله ثم اتباعها بالفروع ، وكان الكلام في الفروع من دون إحكام أصله لا يثمر ، وقد كان بعض المخالفين سأل فقال : اذا كنتم لا تعملون في الشرعيات إلا بقول المعصوم فأي فقر بكم الى أصول الفقه ، وكلامكم فيها كأنه عبث لا فائدة فيه » ففي هذا النص يربط ابن زهرة بين الحاجة الى علم الأصول والثغرات في عملية الاستنباط ، اذ يجعل التزام الإمامية بالعمل بقول الامام (ع) فحسب سبباً لاعتراض القائل بأنهم ما داموا كذلك لا حاجة لهم بعلم الأصول ، لأن استخراج الحكم اذا كان قائماً على أساس قول المعصوم مباشرة فهو عمل ميسر لا يشتمل على الثغرات التي تتطلب التفكير في وضع القواعد والعناصر الأصوليّة لملئها .

ونجد في نص للمحقق السيد محسن الأعرجي المتوفى سنة (١٢٢٧) هـ في كتابه الفقهي وسائل الشيعة وعياً كاملاً لفكرة الحاجة التاريخية لعلم الأصول ، فقد تحدث عن اختلاف القريب من عصر النص عن البعيد منه في الظروف والملابسات وقال في جملة كلامه : « أين من حظى بالقرب ممن ابتلى بالبعد حتى يدعى تساويهما في الغنى والفقر ؟ كلا إن بينهما ما بين السماء والأرض ، فقد حدث بطول الغيبة وشدة المحنة وعموم البلية ، ما لولا الله وبركة آل الله لردها جاهلية . فسدت اللغات وتغيرت الاصطلاحات وذهبت قرائن الأحوال وكثرت الأكاذيب وعظمت التقية واشتد التعارض بين الأدلة حتى لا تكاد تعثر على حكم يسلم منه ، مع ما اشتملت عليه من دواعي الاختلاف ، وليس هنا أحد يرجع اليه بسؤال . وكفاك مائزاً بين الفريقين قرائن الأحوال وما يشاهد في المشافهة من الانبساط والانقباض . . . وهذا بخلاف من لم يصب إلا أخباراً مختلفة وأحاديث متعارضة يحتاج فيها الى العرض على الكتاب والسنة المعلومة . . . فانه لا بد له من الإعداد والاستعداد والتدرب في ذلك كي لا يزل ، فإنه انما يتناول من بين مشتبك القنا » .

وفي هذا الضوء نعرف أن تأخر علم الأصول تاريخياً لم ينتج فقط عن ارتباطه بتطور الفكر الفقهي ونمو الاستنباط ، بل هو ناتج أيضا عن طبيعة الحاجة الى علم الأصول فإنها حاجة تاريخية توجد وتشتد تبعاً لمدى الابتعاد عن عصر النصوص .

التصنيف في علم الأصول : ***

وعلى الضوء المتقدم الذي يقرر أن الحاجة الى علم الأصول حاجة تاريخية نستطيع أن نفسر الفارق الزمني بين ازدهار علم الأصول في نطاق التفكير الفقهي السني وازدهاره في نطاق تفكيرنا الفقهي الإمامي ، فإن التاريخ يشير الى أن علم الأصول ترعرع وازدهر نسبياً في نطاق الفقه السني قبل ترعرعه وازدهاره في نطاقنا الفقهي الإمامي ، حتى إنه يقال : إن علم الأصول على الصعيد السني دخل في دور التصنيف في أواخر القرن الثاني ، إذ الف في الأصول كل من الشافعي المتوفى سنة (١٨٢) هـ ومحمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة (١٨٩) هـ بينما قد لا نجد التصنيف الواسع في علم الأصول على الصعيد الشيعي إلا في أعقاب الغيبة الصغرى ـ أي في مطلع القرن الرابع ـ بالرغم من وجود رسائل سابقة لبعض أصحاب الأئمة (ع) في مواضيع أصولية متفرقة .

وما دمنا قد عرفنا أن نمو التفكير الأصولي ينتج عن الحاجة الى الأصول في عالم الاستنباط ، وأن هذه الحاجة تاريخية تتسع وتشتد بقدر الابتعاد عن عصر النصوص ، فمن الطبيعي أن يوجد ذلك الفارق الزمني وأن يسبق التفكير الأصولي السني الى النمو والاتساع ، لأن المذهب السني كان يزعم انتهاء عصر النصوص بوفاة النبي (ص) ، فحين اجتاز التفكير الفقهي السني القرن الثاني كان قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافة زمنية كبيرة تخلق بطبيعتها الثغرات والفجوات في عملية الاستنباط الأمر الذي يوحي بالحاجة الشديدة الى وضع القواعد العامة الأصولية لملئها . وأما

الإمامية فقد كانوا وقتئذ يعيشون عصر النص الشرعي ، لأن الأمام عليه السلام امتداد لوجود النبي (ص) ، فكانت المشاكل التي يعانيها فقهاء الإمامية في الاستنباط أقل بكثير الى الدرجة التي لا تفسح المجال للاحساس بالحاجة الشديدة الى وضع علم الأصول . .

ولهذا نجد أن الإمامية بمجرد أن انتهى عصر النصوص بالنسبة اليهم ببدء الغيبة أو بانتهاء الغيبة الصغرى بوجه خاص تفتحت ذهنيتهم الأصولية وأقبلوا على درس العناصر المشتركة ، وحققوا تقدماً في هذا المجال على يد الرواد النوابغ من فقهائنا من قبيل الحسن بن علي بن أبي عقيل ومحمد بن احمد بن الجنيد الإسكافي في القرن الرابع .

ودخل علم الأصول بسرعة دور التصنيف والتأليف ، فألف الشيخ محمد بن محمد بن النعمان الملقب بالمفيد المتوفى سنة (٤١٣) هـ كتاباً في الأصول واصل فيه الخط الفكري الذي سار عليه ابن أبي عقيل وابن الجنيد قبله ، ونقدهما في جملة من آرائهما . وجاء بعده تلميذه السيد المرتضى المتوفى سنة (٤٣٦) هـ فواصل تنمية الخط الأصولي وأفرد لعلم الأصول كتاباً موسعاً نسبياً سماه « الذريعة » وذكر في مقدمته أن هذا الكتاب منقطع النظير في إحاطته بالاتجاهات الأصولية التي تميز الامامية باستيعاب وشمول .

ولم يكن السيد المرتضى هو الوحيد من تلامذة المفيد الذين واصلوا تنمية هذا العلم الجديد والتصنيف فيه ، بل صنف فيه أيضا عدد آخر من تلامذة المفيد ، منهم سلار بن عبد العزيز الديلمي المتوفى سنة (٤٣٦) هـ إذ كتب كتاباً باسم التقريب في أصول الفقه .

ومنهم الشيخ الفقيه المجدد محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة (٤٦٠) الذي انتهت اليه الزعامة الفقهية بعد أستاذيه الشيخ المفيد والسيد المرتضى ، فقد كتب كتاباً في الأصول باسم « العدة في الأصول » وانتقل علم الأصول على يده الى دور جديد من النضج الفكري ، كما انتقل الفقه

أيضاً الى مستوى أرفع من التفريع والتوسع .

وكان يقوم في هذا العصر الى صف البحث الأصولي عمل واسع النطاق في جمع الأحاديث المنقولة عن أئمة أهل البيت (ع) ودمج المجاميع الصغيرة في موسوعات كبيرة ، فما انتهى ذلك العصر حتى حصل الفكر العلمي الإمامي على مصادر أربعة موسعة للحديث . وهي الكافي لثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني المتوفى سنة (٣٢٩) هـ ومن لا يحضره الفقيه للصدوق محمد بن علي بن الحسين المتوفى سنة (٣٨١) هـ والتهذيب للشيخ الطوسي ألفه في حياة الشيخ المفيد والاستبصار له أيضا . وتسمى هذه الكتب في العرف الإمامي بالكتب الأربعة .

تطور علم النظرية وعلم التطبيق على يد الشيخ الطوسي :

لم تكن مساهمة الشيخ الطوسي في الأصول مجرد استمرار للخط وإنما كانت تعبر عن تطور جديد كجزء من تطور شامل في التفكير الفقهي والعلمي كله ، أتيح لهذا الفقيه الزائد أن يحققه ، فكان كتاب العدة تعبيراً عن الجانب الأصولي من التطور ، بينما كان كتاب المبسوط في الفقه تعبيراً عن التطور العظيم في البحث الفقهي على صعيد التطبيق بالشكل الذي يوازي التطور الأصولي على صعيد النظريات .

والفارق الكيفي بين اتجاهات العلم التي انطلقت من هذا التطور الجديد واتجاهاته قبل ذلك ، يسمح لنا باعتبار الشيخ الطوسي حداً فاصلاً بين عصرين من عصور العلم بين العصر العلمي التمهيدي والعصر العلمي الكامل ، فقد وضع هذا الشيخ الرائد حداً للعصر التمهيدي وبدأ به عصر العلم الذي أصبح الفقه والأصول فيه علماً له دقته وصناعته وذهنيته العلمية الخاصة .

ولعل أفضل طريقة ممكنة في حدود إمكانات هذه الحلقة لتوضيح

التطور العظيم الذي أحرزه العلم على يد الشيخ الطوسي ، أن نلاحظ نصين كتب الشيخ أحدهما في مقدمة كتاب العدة وكتب الآخر في مقدمة كتاب المبسوط .

أما في كتاب العدة فقد كتب في مقدمته يقول : « سألتم أيدكم الله إملاء مختصر في أصول الفقه يحيط بجميع أبوابه على سبيل الإيجاز والاختصار على ما تقتضيه مذاهبنا وتوجبه أصولنا ، فان من صنّف في هذا الباب سلك كل قوم منهم المسلك الذي اقتضاه أصولهم ولم يعهد من أصحابنا لأحد في هذا المعنى إلا ما ذكره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله في المختصر الذي له في أصول الفقه ولم يستقصه وشذ منه أشياء يحتاج الى استدراكها وتحريرات غير ما حررها ، وإن سيدنا الأجل المرتضى ـ أدام الله علوه ـ وإن أكثر في أماليه وما يقرأ عليه شرح ذلك ، فلم يصنّف في هذا المعنى شيئاً يرجع اليه ويجعل ظهراً يستند اليه ، وقلتم : ان هذا فن من العلم لا بد من شدة الاهتمام به ، لأن الشريعة كلها مبنية عليه ولا يتم العلم بشيء منها دون إحكام أصولها ، ومن لم يحكم أصولها فانما يكون حاكياً ومعتاداً ولا يكون عالماً » .

وهذا النص من الشيخ الطوسي يعكس مدى أهمية العمل الأصولي الذي أنجزه ـ قدس سره ـ في كتاب العدة وطابعه التأسيسي في هذا المجال ، وما حققه من وضع النظريات الأصولية ضمن الإطار المذهبي العام للامامية .

ويعزز هذا النص من الناحية التاريخية أولية الشيخ المفيد في التصنيف الأصولي على الصعيد الشيعي ، كما أنه يدل على أن الشيخ الطوسي كتب كتاب العدة أو بدأ به في حياة السيد المرتضى ، إذ دعا له بالبقاء . ولعله لأجل ذلك لم يكن يعرف وقتئذ شيئاً عن كتاب الذريعة للمرتضى ، إذ نفى وجود كتاب له في علم الأصول . وهذا يعني أن الطوسي بدأ بكتابه قبل أن يكتب المرتضى الذريعة أو أن الذريعة كانت مؤلفة فعلاً ولكنها لم

يعلن عنها ولم يطلع عليها الشيخ الرائد حين بدأ تصنيفه للكتاب .

وكتب الشيخ الطوسي في كتابه الفقهي العظيم المبسوط ، يقول :

« إني لا أزال أسمع معاشر مخالفينا من المتفقهة والمتسببين الى علم الفروع يستخفون بفقه أصحابنا الإمامية وينسبونهم الى قلة الفروع وقلة المسائل ويقولون : إنهم أهل حشو ومناقصة ، وإن من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له الى كثرة المسائل ولا التفريع على الأصول ، لأن جل ذلك وجمهوره مأخوذ من هذين الطريقين وهذا جهل منهم بمذاهبنا وقلة تأمل لأصولنا ، ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا لعلموا أن جل ما ذكروه من المسائل موجود في أخبارنا ومنصوص عليه عن أئمتنا الذين قولهم في الحجة يجري مجرى قول النبي (ص) إما خصوصاً أو عموماً أو تصريحاً أو تلويحاً . وأما ما كثروا به كتبهم من مسائل الفروع فلا فرع من ذلك الا وله مدخل في أصولنا ومخرج على مذاهبنا لا على وجه القياس بل على طريقة توجب علماً يجب العمل عليها ويسوغ المصير اليها من البناء على الأصل وبراءة الذمة وغير ذلك . مع أن أكثر الفروع لها مدخل فيما نص عليه أصحابنا ، وإنما كثر عددها عند الفقهاء لتركيبهم المسائل بعضها على بعض وتعليقها والتدقيق فيها حتى أن كثيراً من المسائل الواضحة دق لضرب من الصناعة وإن كانت المسألة معلومة واضحة . وكنت على قديم الوقت وحديثه متشوق النفس الى عمل كتاب يشتمل على ذلك تتوق نفسي اليه فيقطعني عن ذلك القواطع وتشغلني الشواغل وتضعف نيتي أيضا فيه قلة رغبة هذه الطائفة فيه وترك عنايتهم به ، لأنهم ألفوا الاخبار وما رووه من صريح الألفاظ حتى أن مسألة لو غير لفظها وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها وقصر فهمهم عنها ، وكنت عملت على قديم الوقت كتاب النهاية وذكرت جميع ما رواه أصحابنا في مصنفاتهم وأصلوها من المسائل وفرقوه في كتبهم ، ورتبته ترتيب الفقه وجمعت بين النظائر ورتبت فيه الكتب على ما رتبت للعلة التي بينتها هناك ، ولم أتعرض للتفريع على المسائل ولا لتعقيد الابواب وترتيب المسائل وتعليقها والجمع بين نظائرها ، بل أوردت جميع ذلك أو

أكثره بالألفاظ المنقولة حتى لا يستوحشوا من ذلك ، وعملت بآخره مختصر جمل العقود في العبادات سلكت فيه طريق الايجاز والاختصار وعقود الأبواب في ما يتعلق بالعبادات ، ووعدت فيه أن أعمل كتاباً في الفروع خاصة يضاف الى كتاب النهاية ويجتمع معه يكون كاملاً كافيا في جميع ما يحتاج اليه ، ثم رأيت أن ذلك يكون مبتوراً يصعب فهمه على الناظر فيه ، لأن الفرع إنما يفهمه اذا ضبط الأصل معه ، فعدلت الى عمل كتاب يشتمل على عدد بجميع كتب الفقه التي فصلها الفقهاء ، وهي نحو من ثلاثين كتابا اذكر كل كتاب منه على غاية ما يمكن تلخيصه من الألفاظ ، واقتصرت على مجرد الفقه دون الأدعية والآداب ، واعقد فيه الأبواب وأقسم فيه المسائل وأجمع بين النظائر وأستوفيه غاية الاستيفاء وأذكر أكثر الفروع التي ذكرها المخالفون وأقول ما عندي على ما تقتضيه مذاهبنا وتوجبه أصولنا بعد أن أذكر أصول جميع المسائل . . . وهذا الكتاب اذا سهل الله تعالى إتمامه يكون كتاباً لا نظير له لا في كتب أصحابنا ولا في كتب المخالفين ، لأني الى الآن ما عرفت لأحد من الفقهاء كتاباً واحداً يشتمل على الأصول والفروع مستوفياً مذهبناً ، بل كتبهم وإن كانت كثيرة فليس يشتمل عليهما كتاب واحد . وأما أصحابنا فليس لهم في هذا المعنى ما يشار اليه ، بل لهم مختصرات » .

وهذا النص يعتبر من الوثائق التاريخية التي تتحدث عن المراحل البدائية من تكون الفكر الفقهي التي مر بها علم الشريعة لدى الامامية ونما من خلالها حتى أنتج أمثال الشيخ الطوسي من النوابغ الذين نقلوه الى مستوى أوسع وأعمق .

ويبدو من هذا النص أن البحث الفقهي الذي سبق الشيخ الطوسي وادركه هذا الفقيه العظيم وضاق به ، كان يقتصر في الغالب على استعراض المعطيات المباشرة للأحاديث والنصوص ، وهي ما سماها الشيخ الطوسي بأصول المسائل ، ويتقيد في استعراض تلك المعطيات بنفس

الصيغ التي جاءت في مصادرها من تلك الأحاديث . ومن الطبيعي أن البحث الفقهي حين يقتصر على أصول المسائل المعطاة بصورة مباشرة في النصوص ويتقيد بصيغتها المأثورة ، يكون بحثاً منكمشاً لا مجال فيه للابداع والتعمق الواسع النطاق

وكتاب المبسوط كان محاولة ناجحة وعظيمة في مقاييس التطور العلمي لنقل البحث الفقهي من نطاقه الضيق المحدود في أصول المسائل الى نطاق واسع يمارس الفقيه فيه التفريع والتفصيل والمقارنة بين الأحكام وتطبيق القواعد العامة ويتتبع أحكام مختلف الحوادث والفروض على ضوء المعطيات المباشرة للنصوص .

ويدرس نصوص الفقيه الرائد رضوان الله عليه في العدة والمبسوط ، يمكننا أن نستخلص الحقيقتين التاليتين :

إحداهما أن علم الأصول في الدور العلمي الذي سبق الشيخ الطوسي كان يتناسب مع مستوى البحث الفقهي الذي كان يقتصر وقتئذ على أصول المسائل والمعطيات المباشرة للنصوص ، ولم يكن بإمكان علم الأصول في تلك الفترة أن ينمو نمواً كبيراً ، لأن الحاجات المحدودة للبحث الفقهي الذي حصر نفسه في حدود المعطيات المباشرة للنصوص لم تكن تساعد على ذلك فكان من الطبيعي أن ينتظر علم الأصول نمو التفكير الفقهي واجتيازه تلك المراحل التي كان الشيخ الطوسي يضيف بها ويشكو منها .

والحقيقة الأخرى هي ان تطور علم الأصول الذي يمثله الشيخ الطوسي في كتاب العدة كان يسير في خط مواز للتطور العظيم الذي أنجز في تلك الفترة على الصعيد الفقهي . وهذه الموازاة التاريخية بين التطورين تعزز الفكرة التي قلناها سابقاً عن التفاعل بين الفكر الفقهي والفكر الأصولي أي بين بحوث النظرية وبحوث التطبيق الفقهي ، فان الفقيه الذي يشتغل في حدود التعبير عن مدلول النص ومعطاه المباشر بنفس

عبارته أو بعبارة مرادفة ويعيش قريباً من عصر صدوره من المعصوم ، لا يحس بحاجة شديدة الى قواعد ، ولكنه حين يدخل في مرحلة التفريع على النص ودرس التفصيلات وافتراض فروض جديدة لاستخراج حكمها بطريقة ما من النص يجد نفسه بحاجة كبيرة ومتزايدة الى العناصر والقواعد العامة وتنفتح أمامه آفاق التفكير الأصولي الرحيبة .

ويجب أن لا نفهم من النصوص المتقدمة التي كتبها الشيخ الطوسي أن نقل الفكر الفقهي من دور الاقتصار على أصول المسائل والجمود على صيغ الروايات الى دور التفريع وتطبيق القواعد ، قد تم على يد الشيخ فجأة وبدون سابق إعداد ، بل الواقع ان التطور الذي أنجزه الشيخ في الفكر الفقهي كان له بذوره التي وضعها قبله أستاذاه السيد المرتضى والشيخ المفيد وقبلهما ابن أبي عقيل وابن الجنيد كما أشرنا سابقاً ، وكان لتلك البذور أهميتها من الناحية العلمية حتى نقل عن أبي جعفر بن معد الموسوي وهو متأخر عن الشيخ الطوسي أنه وقف على كتاب ابن الجنيد الفقهي واسمه التهذيب فذكر أنه لم يرَ لأحد من الطائفة كتاباً أجود منه ولا أبلغ ولا أحسن عبارة ولا أرق معنى منه ، وقد استوفى فيه الفروع والأصول وذكر الخلاف في المسائل واستدل بطريق الإمامية وطريق مخالفيهم . فهذه الشهادة تدل على قيمة البذور التي نمت حتى أتت كلها على يد الطوسي .

وقد جاء كتاب العدة للطوسي الذي يمثل نمو الفكر الأصولي في أعقاب تلك البذور تلبية لحاجات التوسع في البحث الفقهي . وعلى هذا الضوء نعرف أن من الخطأ القول بأن كتاب العدة ينقض العلاقة بين تطور الفقه وتطور الأصول ويثبت إمكانية تطور الفكر الأصولي بدرجة كبيرة دون أن يحصل أدنى تغيير في الفكر الفقهي ، لأن الشيخ صنّف العدة في حياة السيد المرتضى والفكر الفقهي وقتئذٍ كان يعيش مستواه البدائي ولم يتطور الا خلال كتاب المبسوط الذي كتبه الشيخ في آخر حياته . ووجه الخطأ في

هذا القول أن كتاب المبسوط وإن كان متأخراً تاريخياً عن كتاب العدة ولكن كتاب المبسوط لم يكن إلا تجسيداً للتوسع والتكامل للفكر الفقهي الذي كان قد بدأ بالتوسع والنمو والتفريع على يد ابن الجنيد والسيد المرتضى وغيرهما .

الوقوف النسبي للعلم : ***

ما مضى المجدد العظيم محمد بن الحسن الطوسي ـ قدس سره ـ حتى قفز بالبحوث الأصولية وبحوث التطبيق الفقهي قفزة كبيرة وخلّف تراثاً ضخماً في الأصول يتمثل في كتاب العدة وتراثاً ضخماً في التطبيق الفقهي يتمثل في كتاب المبسوط . ولكن هذا التراث الضخم توقف عن النمو بعد وفاة الشيخ المجدد طيلة قرن كامل في المجالين الأصولي والفقهي على السواء .

وهذه الحقيقة بالرغم من تأكيد جملة من علمائنا لها تدعو الى التساؤ ل والاستغراب ، لأن الحركة الثورية التي قام بها الشيخ في دنيا الفقه والأصول والمنجزات العظيمة التي حققها في هذه المجالات كان من المفروض والمترقب أن تكون قوة دافعة للعلم وأن تفتح لمن يخلف الشيخ من العلماء آفاقاً رحيبة للابداع والتجديد ومواصلة السير في الطريق الذي بدأه الشيخ ، فكيف لم تأخذ أفكار الشيخ وتجديداته مفعولها الطبيعي في الدفع والاغراء بمواصلة السير ؟ .

هذا هو السؤال الذي يجب التوفر على الاجابة عنه ، ويمكننا بهذا الصدد أن نشير الى عدة أسباب من المحتمل أن تفسر الموقف :

١ ـ من المعلوم تاريخياً أن الشيخ الطوسي هاجر الى النجف سنة (٤٤٨) هـ نتيجة للقلاقل والفتن التي ثارت بين الشيعة والسنة في بغداد أي قبل وفاته بـ (١٢) سنة ، وكان يشغل في بغداد قبل هجرته مركزاً علمياً معترفاً به من الخاصة والعامة حتى ظفر بكرسي الكلام والإفادة من

الخليفة القائم بأمر الله الذي لم يكن يمنح هذا الكرسي إلا لكبار العلماء الذين يتمتعون بشهرة كبيرة ، ولم يكن الشيخ مدرساً فحسب بل كان مرجعاً وزعيماً دينياً ترجع اليه الشيعة في بغداد وتلوذ به في مختلف شؤونها منذ وفاة السيد المرتضى عام (٤٣٦) هـ ولأجل هذا كانت هجرته الى النجف سبباً لتخليه عن كثير من المشاغل وانصرافه انصرافاً كاملاً الى البحث العلمي الأمر الذي ساعده على انجاز دوره العلمي العظيم الذي ارتفع به الى مستوى المؤسسين كما اشار الى ذلك المحقق الشيخ أسد الله التستري في كتاب مقابس الأنوار ، إذ قال : « ولعل الحكمة الإلهية فيما اتفق للشيخ تجرده للاشتغال بما تفرد به من تأسيس العلوم الشرعية ولا سيما المسائل الفقهية » .

فمن الطبيعي على هذا الضوء أن يكون للسنين التي قضاها الشيخ في النجف أثرها الكبير في شخصيته العلمية التي تمثلت في كتاب المبسوط ، وهو آخر ما ألفه في حياته كما جاء في كلام مترجميه .

والى جانب هذا نلاحظ أن الشيخ بهجرته الى النجف قد انفصل في أكبر الظن عن تلامذته وحوزته العلمية في بغداد ، وبدأ ينشىء في النجف حوزة فتية حوله من أولاده أو الراغبين في الإلتحاق بالدراسات الفقهية من مجاوري القبر الشريف أو أبناء البلاد القريبة منه كالحلة ونحوها ، ونمت الحوزة على عهده بالتدريج وبرز فيها العنصر المشهدي ـ نسبة الى المشهد العلوي ـ والعنصر الحلي وتسرب التيار العلمي منها الى الحلة .

ونحن حين نرجح أن الشيخ بهجرته الى النجف انفصل عن حوزته الأساسية وأنشأ في مهجره حوزة جديدة ، نستند الى عدة مبررات :

فقبل كل شيء نلاحظ أن مؤرخي هجرة الشيخ الطوسي الى النجف لم يشيروا إطلاقاً الى أن تلامذة الشيخ الطوسي في بغداد رافقوه أو التحقوا به فور هجرته الى النجف ، واذا لاحظنا إضافةً الى ذلك قائمة تلامذة الشيخ التي يذكرها مؤرخوه نجد أنهم لم يشيروا الى مكان التلمذة

إلا بالنسبة الى شخصين جاء النص على أنهما تلمذا على الشيخ في النجف ، وهما الحسين بن المظفر بن علي الحمداني والحسن بن الحسين بن الحسن بن بابويه القمي وأقرب الظن فيهما معاً انهما من التلامذة المحدثين للشيخ الطوسي . أما الحسين بن المظفر فقد ذكر الشيخ منتجب الدين في ترجمته من الفهرست أنه قرأ على الشيخ جميع تصانيفه في الغري ، وقراءته لجميع تصانيف الشيخ عليه في النجف يعزز احتمال أنه من تلامذته المحدثين الذين التحقوا به بعد هجرته الى النجف ، إذ لم يقرأ عليه شيئاً منها قبل ذلك التاريخ ، ويعزز ذلك أيضا أن أباه المظفر كان يحضر درس الشيخ الطوسي أيضا ومن قبله السيد المرتضى ـ كما نص على ذلك منتجب الدين في الفهرست ـ وهذا يعزز احتمال كون الإبن من طبقة متأخرة عن الطبقة التي يندرج فيها الأب من تلامذة الشيخ . وأما الحسن بن الحسين البابويهي القمي فنحن نعرف من ترجمته أنه تلمذ على عبد العزيز بن البراج الطرابلسي أيضا وروى عن الكراجكي والصهرشتي ، هؤلاء الثلاثة هم من تلامذة الشيخ الطوسي ، وهذا يعني أن الحسن الذي تلمذ على الشيخ في النجف كان من تلامذته المتأخرين ، لأنه تلمذ على تلامذته أيضا .

ومما يعزز احتمال حداثة الحوزة التي تكونت حول الشيخ في النجف الدور الذي أداه فيها ابنه الحسن المعروف بأبي علي ، فقد تزعم الحوزة بعد وفاة أبيه ، ومن المظنون أن أبا علي كان في دور الطفولة أو أوائل الشباب حين هاجر أبوه الى النجف ، لأن تاريخ ولادته ووفاته وإن لم يكن معلوما ولكن الثابت تاريخيا أنه كان حياً في سنة (٥١٥) هـ كما يظهر من عدة مواضع من كتاب بشارة المصطفى ، أي إنه عاش بعد هجرة أبيه الى النجف قرابة سبعين عاماً ، ويذكر عن تحصيله أنه كان شريكاً في الدرس عند أبيه مع الحسن بن الحسين القمي الذي رجحنا كونه من الطبقة المتأخرة ، كما يقال عنه أن أباه أجازه سنة (٤٥٥) هـ أي قبل وفاته بخمسين سنة ، وهو يتفق مع حداثة تحصيله .

فإذا عرفنا أنه خلف أباه في التدريس والزعامة العلمية للحوزة في النجف بالرغم من كونه من تلامذته المتأخرين في أغلب الظن استطعنا أن نقدِّر المستوى العلمي العام لهذه الحوزة ، ويتضاعف الاحتمال في كونها حديثة التكوُّن .

والصورة التي تكتمل لدينا على هذا الأساس هي أن الشيخ الطوسي بهجرته الى النجف انفصل عن حوزته الأساسية في بغداد وأنشأ حوزة جديدة حوله في النجف وتفرغ في مهجره للبحث وتنمية العلم ، واذا صدقت هذه الصورة أمكننا تفسير الظاهرة التي نحن بصدد تعليلها ، فإن الحوزة الجديدة التي نشأت حول الشيخ في النجف كان من الطبيعي أن لا ترقى الى مستوى التفاعل المبدع مع التطور الذي أنجزه الطوسي في الفكر العلمي ، لحداثتها . وأما الحوزة الأساسية ذات الجذور في بغداد فلم تتفاعل مع أفكار الشيخ ، لأنه كان يمارس عمله العلمي في مهجره منفصلاً عن تلك الحوزة ، فهجرته الى النجف وإن هيأته للقيام بدوره العلمي العظيم لما أتاحت له من تفرغ ولكنها فصلته عن حوزته الأساسية ، ولهذا لم يتسرب الإبداع الفقهي العلمي من الشيخ الى تلك الحوزة التي كان ينتج ويبدع بعيداً عنها ، وفرق كبير بين المبدع الذي يمارس إبداعه العلمي داخل نطاق الحوزة ويتفاعل معها باستمرار وتواكب الحوزة إبداعه بوعي وتفتح ، وبين المبدع الذي يمارس ابداعه خارج نطاقها وبعيداً عنها .

ولهذا كان لا بد ـ لكي يتحقق ذلك التفاعل الفكري الخلاق ـ أن يشتدَّ ساعد الحوزة الفتية التي نشأت حول الشيخ في النجف حتى تصل الى ذلك المستوى من التفاعل من الناحية العلمية ، فسادت فترة ركود ظاهري بانتظار بلوغ الحوزة الفتية الى ذلك المستوى ، وكلف ذلك العلم أن ينتظر قرابة مئة عام ليتحقق ذلك ولتحمل الحوزة الفتية أعباء الوارثة العلمية للشيخ حتى تتفاعل مع آرائه وتتسرب بعد ذلك بتفكيرها المبدع الخلاق الى الحلة ، بينما ذوت الحوزة القديمة في بغداد وانقطعت عن مجال الإبداع

العلمي الذي كانت الحوزة الفتية في النجف ـ وجناحها الحلي بصورة خاصة ـ الوريثة الطبيعية له .

٢ ـ وقد اسند جماعة من العلماء ذلك الركود الغريب الى ما حظي به الشيخ الطوسي من تقدير عظيم في نفوس تلامذته رفعه في انظارهم عن مستوى النقد ، وجعل من آرائه ونظرياته شيئاً مقدساً لا يمكن ان ينال باعتراض او يخضع لتمحيص . ففي المعالم كتب الشيخ حسن بن زين الدين ناقلاً عن ابيه ـ قدس سره ـ ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليداً له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به وروي عن الحمصي وهو ممن عاصر تلك الفترة انه قال : « لم يبق للامامية مفتٍ على التحقيق بل كلهم حاك » .

وهذا يعني ان ردَّ الفعل العاطفي لتجديدات الشيخ قد طغى متمثلاً في تلك النزعة التقديسية على رد الفعل الفكري الذي كان ينبغي ان يتمثل في درس القضايا والمشاكل التي طرحها الشيخ والاستمرار في تنمية الفكر الفقهي .

وقد بلغ من استفحال تلك النزعة التقديسية في نفوس الأصحاب انا نجد فيهم من يتحدث عن رؤيا لأمير المؤمنين (ع) شهد فيها الامام (ع) بصحة كل ما ذكره الشيخ الطوسي في كتابه الفقهي « النهاية » ، وهو يشهد عن مدى تغلغل النفوذ الفكري والروحي للشيخ في اعماق نفوسهم .

ولكن هذا السبب لتفسير الركود الفكري قد يكون مرتبطاً بالسبب الأول ، اذ لا يكفي التقدير العلمي لفقيه في العادة مهما بلغ لكي يغلق على الفكر الفقهي للآخرين ابواب النمو والتفاعل مع آراء ذلك الفقيه ، وانما يتحقق هذا عادة حين لا يكون هؤلاء في المستوى العلمي الذي يؤهلهم لهذا التفاعل فيتحول التقدير الى إيمان وتعبد .

٣ ـ والسبب الثالث : يمكننا ان نستنتجه من حقيقتين تاريخيتين : إحداهما ان نمو الفكر العلمي والأصولي لدى الشيعة لم يكن منفصلاً عن العوامل الخارجية التي كانت تساعد على تنمية الفكر والبحث العلمي ، ومن تلك العوامل عامل الفكر السني ، لأن البحث الأصولي في النطاق السني ونمو هذا البحث وفقاً لأصول المذهب السني كان حافزاً باستمرار للمفكرين من فقهاء الإمامية لدراسة تلك البحوث في الاطار الامامي ، ووضع النظريات التي تتفق معه في كل ما يثيره البحث السني من مسائل ومشاكل والاعتراض على الحلول المقترحة لها من قبل الآخرين .

ويكفي للاستدلال على دور الإثارة الذي كان يقوم به التفكير الأصولي السني ، هذان النصان لشخصين من كبار فقهاء الامامية :

١ ـ قال الشيخ الطوسي : في مقدمة كتاب العدة يبرر إقدامه على تصنيف هذا الكتاب الأصولي : « ان من صنف في هذا الباب سلك كل قوم منهم المسلك الذي اقتضاه اصولهم ولم يعهد من اصحابنا لأحد في هذا المعنى » .

٢ ـ وكتب ابن زهرة : في كتابه الغنية وهو يشرح الأغراض المتوخاة من البحث الأصولي قائلاً : « على ان لنا في الكلام في اصول الفقه غرضاً آخر سوى ما ذكرناه ، وهو بيان فساد كثير من مذاهب مخالفينا فيها وكثير من طرقهم الى تصحيح ما هو صحيح منها[1] وانه لا يمكنهم تصحيحها وإخراجهم بذلك عن العلم بشيء من فروع الفقه ، لأن العلم بالفروع من دون العلم بأصله محال ، وهو غرض كبير يدعو الى العناية بأصول الفقه ويبعث على الاشتغال بها » .

---

(١) اي الكشف عن فساد كثير من متبنياتهم من ناحية وفساد الأدلة التي يستندون اليها لإثبات المتبنيات الصحيحة من ناحية اخرى .

هذه هي الحقيقة الأولى .

والحقيقة الأخرى هي ان التفكير الأصولي السني كان قد بدأ ينضب في القرن الخامس والسادس ويستنفذ قدرته على التجديد ويتجه الى التقليد والاجترار ، حتى ادى ذلك الى سدّ باب الإجتهاد رسمياً .

ويكفينا لاثبات هذه الحقيقة شهادة معاصرة لتلك الفترة من عالم سني عاشها وهو الغزالي المتوفى سنة (٥٠٥) هـ ، اذ تحدث عن شروط المناظر في البحث فذكر منها « ان يكون المناظر مجتهداً يفتي برأيه لا بمذهب الشافعي وابي حنيفة وغيرهما حتى اذا ظهر له الحق من مذهب ابي حنيفة ترك ما يوافق رأي الشافعي وافتى بما ظهر له ، فأما من لم يبلغ رتبة الاجتهاد ـ وهو حكم كل اهل العصر ـ فأي فائدة له في المناظرة » .

ونحن اذا جمعنا بين هاتين الحقيقتين وعرفنا ان التفكير الأصولي السني الذي يشكل عامل إثارة للتفكير الأصولي الشيعي كان قد اخذ بالانكماش ومني بالعقم ، استطعنا ان نستنتج ان التفكير العلمي لدى فقهائنا الإمامية رضوان الله عليهم قد فقد إحد المثيرات المحركة له ، الأمر الذي يمكن ان نعتبره عاملاً مساعداً في توقف النمو العلمي .

ابن ادريس يصف فترة التوقف : ٭٭٭ ــــــــــــــــــــ

ولعل من افضل الوثائق التاريخية التي تصف تلك الفترة ما ذكره الفقيه المبدع محمد بن احمد بن إدريس الذي ادرك تلك الفترة وكان له دور كبير في مقاومتها وبث الحياة من جديد في الفكر العلمي كما سنعرف بعد لحظات ، فقد كتب هذا الفقيه في مقدمة كتابه السرائر يقول : « اني لما رأيت زهد اهل هذا العصر في علم الشريعة المحمدية والأحكام الاسلامية وتثاقلهم عن طلبها وعداوتهم لما يجهلون وتضييعهم لما يعلمون ، ورأيت ذا السن من اهل دهرنا هذا لغلبة الغباوة عليه مضيعاً لما استودعته الأيام

مقصــراً في البحث عـما يجب عليــه علمـه حتى كـأنـه ابن يـومـه ومنتــج ساعته . . . ورأيت العلم عنانه في يد الامتهان وميدانه قد عطل منه الرهـان تداركت منه الذماء الباقي وتلافيت نفساً بلغت التراقي » .

تجدد الحياة والحركة في البحث العلمي : ✽✽✽ ————————

مـا انتهت مئة عـام حتى دبّت الحيـاة من جـديـد في البحث الفقهي والأصولي على الصعيد الإمامي ، بينما ظل البحث العلمي السني على ركوده الذي وصفه الغزالي في القرن الخامس .

ومـردُّ هذا الفـرق بـين الفكـرين والبحثـين الى عـدة اسبـاب ادت الى استئنـاف الفكـر العلمي الإمــامي نشـاطــه الفقهي والأصولي دون الفكـــر السني . ونذكر من تلك الأسباب السببين التاليين :

١ ـ ان روح التقليـد وان كـانت قـد سرت في الحـوزة التي خلفهـا الشيـخ الطوسي كـما تغلغلت في اوساط الفقـه السني ، ولكن نوعيـة الـروح كـانت تختلف لأن الحوزة العلميـة التي خلفهـا الشيـخ الـطوسي سـرى فيهـا روح التقليـد لأنها كانت حـوزة فتية ، فلم تستـطع ان تتفاعـل بسـرعـة مـع تجـديدات الشيـخ العظيمـة ، وكان لا بـد لها ان تنتـظر مدة من الـزمن حتى تستوعب تلك الأفكار وترتفع الى مستوى التفاعل معها والتـأثير فيهـا ، فروح التقليد فيها موقتة بطبيعتها . وامـا الحوزات الفقهيـة السنية فقـد كان شيـوع روح التقليد فيها نتيجـة لشيخوختهـا بعد ان بلغت قصـارى نموهـا ، او بعد ان استنفدت اغراضهـا ، الأمر الـذي لا يمكننا التوسع في شـرحه الآن عـلى مستـوى هـذه الحلقـة ، فكـان من الـطبيعي ان يتفـاقـم فيهـا روح الجمـود والتقليد .

٢ ـ إن الفقـه السني كـان هـو الفقـه الـرسمي الـذي تتبنـاه الـدولـة وتستفتيـه في حدود وفـائها بـالتزامـاتها الـدينية ، ولهـذا كانت الـدولة تشكـل

عامل دفع وتنمية للفقه السني ، الأمر الذي يجعل الفقه السني يتأثر بالأوضاع السياسية ويزدهر في عصور الاستقرار السياسي وتخبو جذوته في ظروف الإرتباك السياسي .

وعلى هذا الأساس كان من الطبيعي ان يفقد الفقه السني شيئاً مهماً من جذوته في القرن السادس والسابع وما بعدهما تأثراً بارتباك الوضع السياسي وانهياره اخيراً على يد المغول الذين عصفوا بالعالم الاسلامي وحكوماته .

واما الفقه الإمامي فقد كان منفصلاً عن الحكم دائماً ومغضوباً عليه من الأجهزة الحاكمة في كثير من الأحايين ، ولم يكن الفقهاء الاماميون يستمدون دوافع البحث العلمي من حاجات الجهاز الحاكم ، بل من حاجات الناس الذين يؤمنون بإمامة اهل البيت عليهم الصلاة والسلام ويرجعون الى فقهاء مدرستهم في حل مشاكلهم الدينية ومعرفة احكامهم الشرعية . ولأجل هذا كان الفقه الإمامي يتأثر بحاجات الناس ولا يتأثر بالوضع السياسي كما يتأثر الفقه السني .

ونحن اذا اضفنا الى هذه الحقيقة عن الفقه الامامي حقيقة اخرى ، وهي ان الشيعة المتعبدين بفقه اهل البيت كانوا في نمو مستمر كمياً وكانت علاقاتهم بفقهائهم وطريقة الإفتاء والاستفتاء تتحدد وتتسع ، استطعنا ان نعرف ان الفقه الامامي لم يفقد العوامل التي تدفعه نحو النمو بل اتسعت باتساع التشيع وشيوع فكرة التقليد بصورة منظمة .

وهكذا نعرف ان الفكر العلمي الامامي كان يملك عوامل النمو داخلياً باعتبار فتوته وسيره في طريق التكامل ، وخارجياً باعتبار العلاقات التي كانت تربط الفقهاء الإماميين بالشيعة وبحاجاتهم المتزايدة .

ولم يكن التوقف النسبي له بعد وفاة الشيخ الرائد الا لكي يستجمع قواه ويواصل نموه عند الارتفاع الى مستوى التفاعل مع آراء الطوسي .

واما عنصر الإثارة المتمثل في الفكر العلمي السني فهو وان فقده الفكر العلمي الامامي نتيجة لجمود الحوزات الفقهية السنية ، ولكنه استعاده بصورة جديدة ، وذلك عن طريق عمليات الغزو المذهبي التي قام بها الشيعة ، فقد اصبحوا في القرن السابع وما بعده في دور الدعوة الى مذهبهم ، ومارس علماؤنا كالعلامة الحلي وغيره هذه الدعوة في نطاق واسع ، فكان ذلك كافيا لإثارة الفكر العلمي الشيعي للتعمق والتوسع في درس اصول السنة وفقهها وكلامها ، ولهذا نرى نشاطاً ملحوظاً في بحوث الفقه المقارن قام به العلماء الذين مارسوا تلك الدعوة من فقهاء الإمامية كالعلامة الحلي .

صاحب السرائر الى صاحب المعالم :ooo ———————

وكانت بداية خروج الفكر العلمي عن دور التوقف النسبي على يد الفقيه المبدع محمد بن احمد بن ادريس المتوفى سنة (٥٩٨) هـ ، اذ بث في الفكر العلمي روحاً جديدة ، وكان كتابه الفقهي « السرائر » ايذاناً ببلوغ الفكر العلمي في مدرسة الشيخ الى مستوى التفاعل مع افكار الشيخ ونقدها وتمحيصها .

وبدراسة كتاب السرائر ومقارنته بالمبسوط يمكننا ان ننتهي الى النقاط التالية :

١ ـ ان كتاب السرائر يبرز العناصر الأصولية في البحث الفقهي وعلاقتها به بصورة اوسع مما يقوم به كتاب المبسوط بهذا الصدد ، فعلى سبيل المثال نذكر ان ابن ادريس ابرز في استنباطه لأحكام المياه ثلاث قواعد اصولية وربط بحثه الفقهي بها ، بينما لا نجد شيئا منها في احكام المياه من كتاب المبسوط وان كانت بصيغتها النظرية العامة موجودة في كتب الأصول قبل ابن ادريس .

٢ ـ ان الاستدلال الفقهي لدى ابن ادريس اوسع منه في كتاب المبسوط وهو يشتمل في النقاط التي يختلف فيها مع الشيخ على توسع في الاحتجاج وتجميع الشواهد ، حتى ان المسألة التي لا يزيد بحثها في المبسوط على سطر واحد قد تبلغ في السرائر صفحة مثلاً ، ومن هذا القبيل مسألة طهارة الماء المتنجس اذا تمم كراً بماء متنجس ايضاً فقد حكم الشيخ في المبسوط ببقاء الماء على النجاسة ولم يزد على جملة واحدة في توضيح وجهة نظره ، واما ابن ادريس فقد اختار طهارة الماء في هذه الحالة ، وتوسع في بحث المسألة ثم ختمه قائلاً : « ولنا في هذه المسألة منفردة نحو من عشر ورقات قد بلغنا فيها اقصى الغايات وحججنا القول فيها والأسئلة والأدلة والشواهد من الآيات والأخبار » .

ونلاحظ في النقاط التي يختلف فيها ابن ادريس مع الشيخ الطوسي اهتماماً كبيراً منه باستعراض الحجج التي يمكن ان تدعم وجهة نظر الطوسي وتفنيدها ، وهذه الحجج التي يستعرضها ويفندها إما ان تكون من وضعه وابداعه يفترضها افتراضاً ثم يبطلها لكي لا يبقي مجالاً لشبهة في صحة موقفه ، او انها تعكس مقاومة الفكر التقليدي السائد لآراء ابن ادريس الجديدة . اي ان الفكر السائد استفزته هذه الآراء واخذ يدافع عن آراء الطوسي ، فكان ابن ادريس يجمع حجج المدافعين ويفندها . وهذا يعني ان آراء ابن ادريس كان لها رد فعل وتأثير معاصر على الفكر العلمي السائد الذي اضطره ابن ادريس للمبارزة .

ونحن نعلم من كتاب السرائر ان ابن ادريس كان يجابه معاصريه بآرائه ويناقشهم ولم يكن منكمشاً في نطاق تأليفه الخاص ، فمن الطبيعي ان يثير ردود الفعل وان تنعكس ردود الفعل هذه على صورة حجج لتأييد رأي الشيخ ، فمن مجابهات ابن ادريس تلك ما جاء في المزارعة من كتاب السرائر ، اذ كتب عن رأي فقهي يستهجنه ويقول : « والقائل بهذا القول السيد العلوي ابو المكارم بن زهرة الحلبي شاهدته ورأيته وكاتبته وكاتبني

وعرّفته ما ذكره في تصنيفه من الخطأ فاعتذر ـ رحمه الله ـ بأعذار غير واضحة » .

كما نلمح في بحوث ابن ادريس ما كان يقاسيه من المقلدة الذين تعبدوا بآراء الشيخ الطوسي وكيف كان يضيق بجمودهم ؟ ففي مسألة تحديد المقدار الواجب نزحه من البئر اذا مات فيها كافر يرى ابن ادريس ان الواجب نزح جميع ما في البئر بدليل ان الكافر اذا باشر ماء البئر وهو حي وجب نزح جميعها اتفاقاً ، فوجوب نزح الجميع اذا مات فيها اولى . واذا كان هذا الاستدلال ـ الاستدلال بالاولوية ـ يحمل طابعاً عقلياً جريئاً بالنسبة الى مستوى العلم الذي عاصره ابن ادريس فقد علق عليه يقول : « وكأني بمن يسمع هذا الكلام ينفر منه ويستبعده ويقول : من قال هذا ومن ينظره في كتابه ومن اشار من اهل هذا الفن الذين هم القدوة في هذا اليه ؟ » .

واحياناً نجد ان ابن ادريس يحتال على المقلدة فيحاول ان يثبت لهم ان الشيخ الطوسي يذهب الى نفس رأيه ولو بضرب من التأويل ، فهو في مسألة الماء المتنجس المتمم كراً بمثله يفتي بالطهارة ويحاول ان يثبت ذهاب الشيخ الطوسي الى القول بالطهارة ايضا ، فيقول : « فالشيخ ابو جعفر الطوسي الذي يتمسك بخلافه ويقلده في هذه المسألة ويجعل دليلا يقوي القول والفتيا بطهارة هذا الماء في كثير من اقواله . وانا ابين ـ إن شاء الله ـ ان ابا جعفر تفوح من فيه رائحة تسليم هذه المسألة بالكلية اذا تؤمل كلامه وتصنيفه حق التأمل وابصر بالعين الصحيحة واحضر له الفكر الصافي » .

٣ ـ وكتاب السرائر من الناحية التاريخية يعاصر الى حد ما كتاب الغنية الذي قام فيه حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي بدراسة مستقلة لعلم الأصول ، لأن ابن زهرة هذا توفي قبل ابن ادريس بـ (١٩) عاما ، فالكتابان متقاربان من الناحية الزمنية .

ونحن اذا لاحظنا اصول ابن زهرة وجدنا فيه ظاهرة مشتركة بينه

وبين فقه ابن ادريس تميزهما عن عصر التقليد المطلق للشيخ ، وهذه الظاهرة المشتركة هي الخروج على آراء الشيخ والأخذ بوجهات نظر تتعارض مع موقفه الأصولي او الفقهي ، وكما رأينا ابن ادريس يحاول في السرائر تفنيد ما جاء في فقه الشيخ من ادلة كذلك نجد ابن زهرة يناقش في الغنية الأدلة التي جاءت في كتاب العدة ويستدل على وجهات نظر معارضة ، بل يثير احياناً مشاكل اصولية جديدة لم تكن مثارة من قبل في كتاب العدة بذلك النحو[1] .

وهذا يعني ان الفكر العلمي كان قد نمى واتسع بكلا جناحيه الأصولي والفقهي حتى وصل الى المستوى الذي يصلح للتفاعل مع آراء الشيخ ومحاكمتها الى حدٍّ ما على الصعيدين الفقهي والأصولي ، وذلك يعزز ما قلناه سابقاً من ان نمو الفكر الفقهي ونمو الفكر الأصولي يسيران في خطين متوازيين ولا يتخلف احدهما عن الآخر تخلفاً كبيراً ، لما بينهما من تفاعل وعلاقات .

واستمرت الحركة العلمية التي نشطت في عصر ابن ادريس تنمو وتتسع وتزداد ثراءاً عبر الأجيال ، وبرز في تلك الأجيال نوابغ كبار صنفوا في الأصول والفقه وابدعوا ، فمن هؤلاء المحقق نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الحلي المتوفى سنة (٦٧٦) هـ ، وهو تلميذ تلامذة

---

(١) لا بأس ان يذكر المدرس مثالين او ثلاثة للمسائل التي اختلف فيها رأي ابن زهرة عن رأي الشيخ . فمن ذلك مسألة دلالة الأمر على الفور ، فقد كان الشيخ يقول بدلالته على الفور ، وانكر ابن زهرة ذلك وقال : ان صيغة الأمر حيادية لا تدل على فور ولا تراخ . ومن ذلك ايضا مسألة اقتضاء النهي عن المعاملة لفسادها ، فقد كان الشيخ يقول بالاقتضاء وانكر ابن زهرة ذلك مميزاً بين مفهومي الحرمة والفساد ونافياً للتلازم بينهما . وقد اشار ابن زهرة في بحوث العام والخاص مشكلة حجية العام المخصص في غير مورد التخصيص ، بينما لم تكن هذه المشكلة قد اثيرت في كتاب العدة .

ابن ادريس ومؤلف الكتاب الفقهي الكبير « شرائع الاسلام » الذي اصبح بعد تأليفه محوراً للبحث والتعليق والتدريس في الحوزة بدلاً عن كتاب النهاية الذي كان الشيخ الطوسي قد الفه قبل المبسوط .

وهذا التحول من النهاية الى الشرائع يرمز الى تطور كبير في مستوى العلم ، لأن كتاب النهاية كان كتاباً فقهياً يشتمل على امهات المسائل الفقهية واصولها ، واما الشرائع فهو كتاب واسع يشتمل على التفريع وتخريج الأحكام وفقاً للمخطط الذي وضعه الشيخ في المبسوط ، فاحتلال هذا الكتاب المركز الرسمي لكتاب النهاية في الحوزة واتجاه حركة البحث والتعليق اليه يعني ان حركة التفريع والتخريج قد عمّت واتسعت حتى اصبحت الحوزة كلها تعيشها .

وقد صنّف المحقق الحلي كتباً في الأصول ، منها كتاب نهج الوصول الى معرفة الأصول ، وكتاب المعارج .

ومن اولئك النوابغ تلميذ المحقق وابن اخته المعروف بالعلامة ، وهو الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر المتوفى سنة (٧٢٦) هـ ، وله كتب عديدة في الأصول من قبيل « تهذيب الوصول الى علم الأصول » و « مبادىء الوصول الى علم الأصول » وغيرهما .

وقد ظل النمو العلمي في مجالات البحث الأصولي الى آخر القرن العاشر ، وكان الممثل الأساسي له في اواخر هذا القرن الحسن بن زين الدين المتوفى سنة (١٠١١) هـ ، وله كتاب في الأصول باسم « المعالم » مثّل فيه المستوى العالي لعلم الأصول في عصره بتعبير سهل وتنظيم جديد ، الأمر الذي جعل لهذا الكتاب شأناً كبيراً في عالم البحوث الأصولية حتى اصبح كتاباً دراسياً في هذا العلم وتناوله المعلقون بالتعليق والتوضيح والنقد .

ويقارب المعالم من الناحية الزمنية كتاب زبدة الأصول الذي صنفه

علم من اعـلام العلم في اوائل القـرن الحادي عشـر ، وهـو الشيـخ البهـائي المتوفى سنة (١٠٣١) هـ .

الصدمة التي مني بها علم الأصول :***

وقـد مني علم الأصـول بعـد صـاحب المعـالم بصـدمـة عـارضت نمـوه وعـرضته لحملة شـديدة ، وذلـك نتيجة لـظهور حـركة الأخبـارية في اوائـل القـرن الحادي عشـر على يـد الميـرزا محمـد امـين الاسـترابـادي المتـوفى سنـة (١٠٢١) هـ واستفحال امر هـذه الحركـة بعده ، وبخـاصة في اواخـر القرن الحادي عشر وخلال القرن الثاني عشر .

وكان لهذه الحملة بواعثها النفسيـة التي دفعت الأخباريـين من علمائنـا رضـوان الله عليهم ـ وعلى رأسهم المحـدث الاسترابـادي ـ الى مقـاومـة علم الأصول ، وساعدت على نجاح هذه المقاومة نسبياً . نذكر منها ما يلي :

١ ـ عـدم استيعاب ذهنيـة الأخبـاريين لفكـرة العنـاصـر المشتـركـة في عملية الاستنباط ، فقـد جعلهم ذلك يتخيلون ان ربط الاستنبـاط بالعنـاصر المشتـركة والقـواعـد الأصـوليـة يؤدي الى الابتعـاد عن النصـوص الشـرعيـة والتقليل من اهميتها .

ولـو انهم استوعبـوا فكرة العنـاصر المشتـركة في عمليـة الاستنبـاط كـما درسها الأصوليون لعرفـوا ان لكل من العنـاصر المشتـركة والعنـاصر الخـاصة دورها الأسـاسي واهميتها ، وان علم الاصول لا يستهـدف استبدال العنـاصر الخاصة بالعناصر المشتركة ، بل يضـع القواعـد اللازمـة لاستنباط الحكم من العناصر الخاصة .

٢ ـ سبق السنـة تاريخياً الى البحث الأصولي والتصنيف المـوسع فيـه ، فقـد اكسب هذا علم الأصـول إطاراً سنياً في نظر هؤلاء الثـائـرين عليـه ، فاخذوا ينـظرون اليه بـوصفه نتـاجاً للمـذهب السني . وقد عـرفنا سـابقاً ان

سبق الفقه السني تاريخياً الى البحوث الأصولية لم ينشأ عن صلة خاصة بين علم الأصول والمذهب السني ، بل هو مرتبط بمدى ابتعاد الفكر الفقهي عن عصر النصوص التي يؤمن بها ، فان السنة يؤمنون بان عصر النصوص انتهى بوفاة النبي (ص) وبهذا وجدوا انفسهم في اواخر القرن الثاني بعيدين عن عصر النص بالدرجة التي جعلتهم يفكرون في وضع علم الأصول ، بينما كان الشيعة وقتئذ يعيشون عصر النص الذي يمتد عندهم الى الغيبة .

ونجد هذا المعنى بوضوح ووعي في نص للمحقق الفقيه السيد محسن الأعرجي المتوفى سنة (١٢٢٧) هـ ، اذ كتب في وسائله رداً على الأخباريين يقول : « ان المخالفين لما احتاجوا الى مراعاة هذه الأمور قبل ان نحتاج اليها سبقوا الى التدوين لبعدهم عن عصر الصحابة واعراضهم عن ائمة الهدى ، وافتتحوا باباً عظيماً لاستنباط الأحكام كثير المباحث دقيق المسارب جم التفاصيل ، وهو القياس . فاضطروا الى التدوين اشد ضرورة ، ونحن مستغنون بارباب الشريعة وائمة الهدى، نأخذ منهم الأحكام مشافهة ونعرف ما يريدون بديهة . الى ان وقعت الغيبة وحيل بيننا وبين امام العصر (ع) . . . فاحتجنا الى تلك المباحث والف فيها متقدمونا كابن الجنيد وابن ابي عقيل ، وتلاهما من جاء بعدهما كالسيد والشيخين وابي الصلاح وابي المكارم وابن ادريس والفاضلين والشهيدين الى يومنا هذا . اترانا نعرض عن مراعاتها مع مسيس الحاجة لأن سبقنا اليها المخالفون وقد قال (ص) الحكمة ضالة المؤمن ! وما كنا في ذلك تبعاً وانما بحثنا عنها اشد البحث واستقصينا اتم الاستقصاء ولم نحكم في شيء منها الا بعد قيام الحجة وظهور المحجة » .

٣ ـ ومما اكد في ذهن هؤلاء الإطار السني لعلم الأصول ان ابن الجنيد ـ وهو من رواد الاجتهاد وواضعي بذور علم الأصول في الفقه الإمامي ـ كان يتفق مع اكثر المذاهب الفقهية السنية في القول بالقياس .

ولكن الواقع ان تسرب بعض الأفكار من الدراسات الأصولية السنية الى شخص كابن الجنيد لا يعني ان علم الأصول بطبيعته سني ، وانما هو نتيجة لتأثر التجربة العلمية المتأخرة بالتجارب السابقة في مجالها . ولما كان للسنة تجارب سابقة زمنياً في البحث الأصولي فمن الطبيعي ان نجد في بعض التجارب المتأخرة تأثراً بها ، وقد يصل التأثر احياناً الى درجة تبني بعض الآراء السابقة غفلة عن واقع الحال . ولكن ذلك لا يعني بحال ان علم الأصول قد استورده الشيعة من الفكر السني وفرض عليهم من قبله ، بل هو ضرورة فرضتها على الفقه الإمامي عملية الاستنباط وحاجات هذه العملية .

٤ ـ وساعد على ايمان الأخباريين بالاطار السني لعلم الأصول تسرب اصطلاحات من البحث الأصولي السني الى الأصوليين الإماميين وقبولهم بها بعد تطويرها واعطائها المدلول الذي يتفق مع وجهة النظر الإمامية . ومثال ذلك كلمة « الاجتهاد » كما رأينا في بحث سابق ، اذ اخذها علماؤنا الإماميون من الفقه السني وطوروا معناها ، فتراءى لعلمائنا الأخباريين الذين لم يدركوا التحول الجوهري في مدلول المصطلح ان علم الأصول عند اصحابنا يتبنى نفس الاتجاهات العامة في الفكر العلمي السني ، ولهذا شجبوا الاجتهاد وعارضوا في جوازه المحققين من اصحابنا .

٥ ـ وكان الدور الذي يلعبه العقل في علم الأصول مثيراً آخر للأخباريين على هذا العلم نتيجة لاتجاههم المتطرف ضد العقل ، كما رأينا في بحث سابق .

٦ ـ ولعل انجح الأساليب التي اتخذها المحدث الإسترابادي واصحابه لاثارة الرأي العام الشيعي ضد علم الأصول هو استغلال حداثة علم الأصول لضربه ، فهو علم لم ينشأ في النطاق الإمامي الا بعد الغيبة ، وهذا يعني ان اصحاب الأئمة وفقهاء مدرستهم مضوا بدون علم اصول ، ولم يكونوا بحاجة اليه . وما دام فقهاء تلامذة الأئمة ـ من قبيل زرارة بن

اعين ومحمد بن مسلم ومحمد بن ابي عمير ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم - كانوا في غنى عن علم الأصول في فقههم ، فلا ضرورة للتورط فيما لم يتورطوا فيه ، ولا معنى للقول بتوقف الاستنباط والفقه على علم الأصول .

ويمكننا ان نعرف الخطأ في هذه الفكرة على ضوء ما تقدم سابقاً من ان الحاجة الى علم الأصول حاجة تاريخية ، فان عدم احساس الرواة والفقهاء الذين عاشوا عصر النصوص بالحاجة الى تأسيس علم الأصول لا يعني عدم احتياج الفكر الفقهي الى علم الأصول في العصور المتأخرة التي يصبح الفقيه فيها بعيداً عن جو النصوص ويتسع الفاصل الزمني بينه وبينها ، لأن هذا الابتعاد يخلق فجوات في عملية الاستنباط ويفرض على الفقيه وضع القواعد الأصولية العامة لعلاج تلك الفجوات .

الجذور المزعومة للحركة الأخبارية :*** ______________

وبالرغم من ان المحدث الإسترابادي كان هو رائد الحركة الأخبارية فقد حاول في فوائده المدنية ان يرجع بتاريخ هذه الحركة الى عصر الأئمة وان يثبت لها جذوراً عميقة في تاريخ الفقه الامامي لكي تكتسب طابعاً من الشرعية والإحترام ، فهو يقول : ان الاتجاه الأخباري كان هو الاتجاه السائد بين فقهاء الامامية الى عصر الكليني والصدوق وغيرهما من ممثلي هذا الاتجاه في رأي الإسترابادي ، ولم يتزعزع هذا الاتجاه الا في اواخر القرن الرابع وبعده حين بدأ جماعة من علماء الامامية ينحرفون عن الخط الأخباري ويعتمدون على العقل في استنباطهم ويربطون البحث الفقهي بعلم الأصول تأثراً بالطريقة السنية في الاستنباط ، ثم اخذ هذا الانحراف بالتوسع والانتشار .

ويذكر المحدث الاسترابادي بهذا الصدد كلاماً للعلامة الحلي - الذي عاش قبله بثلاث قرون - جاء فيه التعبير عن فريق من علماء الإمامية بالأخباريين ، ويستدل بهذا النص على سبق الاتجاه الأخباري تاريخياً .

ولكن الحقيقة ان العلامة الحلي يشير بكلمة الأخباريين في حديثه الى مرحلة من مراحل الفكر الفقهي لا الى حركة ذات اتجاه محدد في الاستنباط ، فقد كان في فقهاء الشيعة منذ العصور الأولى علماء اخباريون يمثلون المرحلة البدائية من التفكير الفقهي ، وهؤلاء هم الذين تحدث عنهم الشيخ الطوسي في كتاب المبسوط ، وعن ضيق افقهم واقتصارهم في بحوثهم الفقهية على اصول المسائل وانصرافهم عن التفريع والتوسع في التطبيق . وفي النقطة المقابلة لهم الفقهاء الأصوليون الذين يفكرون بذهنية اصولية ويمارسون التفريع الفقهي في نطاق واسع . فالأخبارية القديمة اذن تعبر عن مستوى من مستويات الفكر الفقهي لا عن مذهب من مذاهبه .

وهذا ما اكده المحقق الجليل الشيخ محمد تقي المتوفى سنة (١٢٤٨) هـ في تعليقته الضخمة على المعالم ، اذ كتب بهذا الشأن يقول : « فإن قلت : ان علماء الشيعة كانوا من قديم الزمان على صنفين اخباري واصولي كما اشار اليه العلامة في النهاية وغيره . قلت : إنه وإن كان المتقدمون من علمائنا على صنفين ، وكان فيهم اخبارية الا انه لم تكن طريقتهم ما زعمه هؤلاء ، بل لم يكن الاختلاف بينهم وبين الأصولية الا في سعة الباع في التفريعات الفقهية وقوة النظر الى القواعد الكلية والاقتدار على تفريع الفروع عليها ، فقد كانت طائفة منهم ارباب النصوص ورواة الأخبار ولم تكن طريقتهم التعدي عن مضامين الروايات وموارد النصوص ، بل كانوا يفتون غالباً على طبق ما يرون ويحكمون على وفق متون الأخبار ، ولم يكن كثير منهم من اهل النظر والتعمق في المسائل العلمية . . . وهؤلاء لا يتعرضون غالباً للفروع غير المنصوصة ، وهم المعروفون بالأخبارية . وطائفة منهم ارباب النظر والبحث عن المسائل واصحاب التحقيق والتدقيق في استعلام الأحكام من الدلائل ، ولهم الاقتدار على تأصيل الأصول والقواعد الكلية عن الأدلة القائمة عليها في الشريعة والتسلط على تفريع الفروع عليها واستخراج احكامها منها ، وهم الأصوليون منهم ، كالعماني والإسكافي وشيخنا المفيد وسيدنا المرتضى والشيخ وغيرهم ممن يحذو

حذوهم . وانت اذا تأملت لا تجد فرقاً بين الطريقتين الا من جهة كون هؤلاء ارباب التحقيق في المطالب واصحاب النظر الدقيق في استنباط المقاصد وتفريع الفروع على القواعد، ولهذا اتسعت دائرتهم في البحث والنظر واكثروا من بيان الفروع والمسائل وتعدّوا عن متون الأخبار . . . واولئك المحدثون ليسوا غالباً بتلك القوة من الملكة ، وذلك التمكن من الفن ، فلذا اقتصروا على ظواهر الروايات ولم يتعدوا غالباً عن ظواهر مضامينها ولم يوسعوا الدائرة في التفريعات على القواعد ، وانهم لما كانوا في اوائل انتشار الفقه وظهور المذهب كان من شأنهم تنقيح اصول الأحكام التي عمدتها الأخبار المأثورة عن العترة الطاهرة ، فلم يتمكنوا من مزيد امعان النظر في مضامينها وتكثير الفروع المتفرعة عليها ، ثم ان ذلك انما حصل بتلاحق الأفكار في الأزمنة المتأخرة » .

وفي كتاب الحدائق يعترف الفقيه الجليل الشيخ يوسف البحراني ـ بالرغم من موافقته على بعض افكار المحدث الاسترابادي ـ بان هذا المحدث هو اول من جعل الاخبارية مذهباً ، واوجد الاختلاف في صفوف العلماء على اساس ذلك ، فقد كتب يقول : « ولم يرتفع صيت هذا الخلاف ولا وقع هذا الاعتساف الا من زمن صاحب الفوائد المدنية سامحه الله تعالى برحمته المرضية ، فانه قد جرد لسان التشنيع على الاصحاب واسهب في ذلك ايَّ اسهاب واكثر من التعصبات التي لا تليق بمثله من العلماء الأطياب » .

اتجاه التأليف في تلك الفترة : ●●●

واذا درسنا النتاج العلمي في الفترة التي توسعت فيها الحركة الأخبارية في اواخر القرن الحادي عشر وخلال القرن الثاني عشر وجدنا اتجاهاً نشيطاً موفقاً في تلك المدة الى جمع الأحاديث وتأليف الموسوعات الضخمة في الروايات والأخبار ، ففي تلك المدة كتب الشيخ محمد باقر

المجلسي قدس سره المتوفى سنة (١١١٠) هـ كتاب البحار وهو اكبر موسوعة للحديث عند الشيعة ، وكتب الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي قدس سره المتوفى سنة (١١٠٤) كتاب الوسائل الذي جمع فيه عددا كبيرا من الروايات المرتبطة بالفقه ، وكتب الفيض محسن القاساني المتوفى سنة (١٠٩١) هـ كتاب الوافي المشتمل على الأحاديث التي جاءت في الكتب الأربعة ، وكتب السيد هاشم البحراني المتوفى سنة (١١٠٧) هـ او حوالي ذلك كتاب البرهان في التفسير جمع فيه المأثور من الروايات في تفسير القرآن .

ولكن هذا الاتجاه العام في تلك الفترة الى التأليف في الحديث لا يعني ان الحركة الأخبارية كانت هي السبب لخلقه وان كانت عاملاً مساعداً في اكبر الظن ، بالرغم من ان بعض اقطاب ذلك الاتجاه لم يكونوا اخباريين ، وانما تكوَّن هذا الاتجاه العام نتيجة لعدة اسباب ، ومن اهمها ان كتباً عديدة في الروايات اكتشفت خلال القرون التي اعقبت الشيخ لم تكن مندرجة في كتب الحديث الأربعة عند الشيعة ، ولهذا كان لا بد لهذه الكتب المتفرقة من موسوعات جديدة تضمها وتستوعب كل ما كشف عنه الفحص والبحث العلمي من روايات وكتب احاديث .

وعلى هذا الضوء قد يمكن ان نعتبر العمل في وضع تلك الموسوعات الضخمة التي انجزت في تلك الفترة عاملاً من العوامل التي عارضت نمو البحث الأصولي الى صف الحركة الأخبارية ، ولكنه عامل مبارك على اي حال ، لأن وضع تلك الموسوعات كان من مصلحة عملية الاستنباط نفسها التي يخدمها علم الأصول .

البحث الأصولي في تلك الفترة : ***

وبالرغم من الصدمة التي مني بها البحث الأصولي في تلك الفترة لم تنطفىء جذوته ولم يتوقف نهائياً ، فقد كتب الملا عبد الله التوني المتوفى سنة

(١٠٧١) هـ الوافية في الأصول ، وجاء بعده المحقق الجليل السيد حسين الخونساري المتوفى سنة (١٠٩٨) هـ وكان على قدر كبير من النبوغ والدقة ، فأمدَّ الفكر الأصولي بقوة جديدة كما يبدو من افكاره الأصولية في كتابه الفقهي « مشارق الشموس في شرح الدروس » ، ونتيجة لمرانه العظيم في التفكير الفلسفي انعكس اللون الفلسفي على الفكر العلمي والأصولي بصورة لم يسبق لها نظير ، ونقول : انعكس اللون الفلسفي لا الفكر الفلسفي ، لأن هذا المحقق كان ثائراً على الفلسفة وله معارك ضخمة مع رجالاتها ، فلم يكن فكره فكراً فلسفياً بصيغته التقليدية وان كان يحمل اللون الفلسفي ، فحينما مارس البحث الأصولي انعكس اللون وسرى في الأصول الاتجاه الفلسفي في التفكير بروحية متحررة من الصيغ التقليدية التي كانت الفلسفة تتبناها في مسائلها وبحوثها ، وكان لهذه الروح اثرها الكبير في تاريخ العلم فيما بعد ، كما سنرى إن شاء الله تعالى .

وفي عصر الخونساري كان المحقق محمد بن الحسن الشيرواني المتوفى سنة (١٠٩٨) هـ يكتب حاشيته على المعالم .

ونجد بعد ذلك بحثين اصوليين : احدهما قام به جمال الدين بن الخونساري ، اذ كتب تعليقاً على شرح المختصر للعضدي ، وقد شهد له الشيخ الأنصاري في الرسائل بالسبق الى بعض الأفكار الأصولية . والآخر السيد صدر الدين القمي الذي تلمذ على جمال الدين وكتب شرحاً لوافية التوني ودرس عنده الاستاذ الوحيد البهبهاني وتوفي سنة (١٠٧١) هـ .

والواقع ان الخونساري الكبير ومعاصره الشيرواني وابنه جمال الدين وتلميذ ولده صدر الدين ـ بالرغم من انهم عاشوا فترة زعزعة الحركة الأخبارية للبحث الأصولي وانتشار العمل في الأحاديث ـ كانوا عوامل رفع للتفكير الأصولي ، وقد مهدوا ببحوثهم لظهور مدرسة الاستاذ الوحيد البهبهاني التي افتتحت عصراً جديداً في تاريخ العلم كما سوف نرى ، وبهذا يمكن اعتبار تلك البحوث البذور الأساسية لظهور هذه المدرسة والحلقة

الأخيرة التي اكسبت الفكر العلمي في العصر الثاني الاستعداد للانتقال الى عصر ثالث .

انتصار علم الأصول وظهور مدرسة جديدة : ٭٭٭

وقد قدر للاتجاه الأخباري في القرن الثاني عشر ان يتخذ من كربلاء نقطة ارتكاز له ، وبهذا عاصر ولادة مدرسة جديدة في الفقه والأصول نشأت في كربلاء ايضاً على يد رائدها المجدد الكبير محمد باقر البهبهاني المتوفى سنة (١٢٠٦) هـ ، وقد نصبت هذه المدرسة الجديدة نفسها لمقاومة الحركة الأخبارية والانتصار لعلم الأصول ، حتى تضاءل الاتجاه الأخباري ومني بالهزيمة ، وقد قامت هذه المدرسة الى صف ذلك بتنمية الفكر العلمي والارتقاء بعلم الأصول الى مستوى اعلى ، حتى ان بالامكان القول بان ظهور هذه المدرسة وجهودها المتضافرة التي بذلها البهبهاني وتلامذة مدرسته المحققون الكبار قد كان حداً فاصلاً بين عصرين من تاريخ الفكر العلمي في الفقه والأصول .

وقد يكون هذا الدور الإيجابي الذي قامت به هذه المدرسة فافتتحت بذلك عصراً جديداً في تاريخ العلم متأثراً بعدة عوامل :

(منها) : عامل ردّ الفعل الذي اوجدته الحركة الأخبارية ، وبخاصة حين جمعها مكان واحد ككربلاء بالحوزة الأصولية ، الأمر الذي يؤدي بطبيعته الى شدة الاحتكاك وتضاعف ردّ الفعل .

(ومنها) : ان الحاجة الى وضع موسوعات جديدة في الحديث كانت قد اشبعت ولم يبق بعد وضع الوسائل والوافي والبحار الا ان يواصل العلم نشاطه الفكري مستفيداً من تلك الموسوعات في عمليات الاستنباط .

(ومنها) : ان الاتجاه الفلسفي في التفكير الذي كان الخونساري قد وضع احدى بذوره الأساسية زوّد الفكر العلمي بطاقة جديدة للنمو وفتح

مجالاً جديداً للابداع ، وكانت مدرسة البهبهاني هي الوارثة لهذا الاتجاه .

(ومنها) : عامل المكان ، فان مدرسة الاستاذ الوحيد البهبهاني نشأت على مقربة من المركز الرئيسي للحوزة - وهو النجف - فكان قربها المكاني هذا من المركز سبباً لاستمرارها ومواصلة وجودها عبر طبقات متعاقبة من الاساتذة والتلامذة ، الأمر الذي جعل بامكانها ان تضاعف خبرتها باستمرار وتضيف خبرة طبقة من رجالاتها الى خبرة الطبقة التي سبقتها ، حتى استطاعت ان تقفز بالعلم قفزة كبيرة وتعطيه ملامح عصر جديد . وبهذا كانت مدرسة البهبهاني تمتاز عن المدارس العديدة التي كانت تقوم هنا وهناك بعيداً عن المركز وتتلاشى بموت رائدها .

نص يصور الصراع مع الحركة الاخبارية : ••• ——————

وللمحقق البهبهاني رائد هذه المدرسة كتاب في الأصول باسم « الفوائد الحائرية » نلمح فيه ضراوة المعركة التي كان يخوضها ضد الحركة الأخبارية .

ونقتبس من الكتاب نصاً يشير فيه الى بعض شبهات الأخباريين وحججهم ضد علم الأصول ، ويلمّح لدى تفنيدها الى ما شرحناه سابقا من ان الحاجة الى علم الأصول حاجة تاريخية .

قال البهبهاني : « لما بعد العهد عن زمان الائمة وخفت امارات الفقه والأدلة على ما كان المقرر عند الفقهاء والمعهود بينهم بلا خفاء بانقراضهم وخلو الديار عنهم الى ان انطمس اكثر آثارهم كما كانت طريقة الأمم السابقة والعادة الجارية في الشرائع الماضية ، انه كلما يبعد العهد عن صاحب الشريعة تخفى امارات قديمة وتحدث خيالات جديدة الى ان تضمحل تلك الشريعة . توهم متوهم ان شيخنا المفيد ومن بعده من فقهائنا الى الآن كانوا مجتمعين على الضلالة مبدعين بدعاً كثيرة . . .

متابعين للعامة مخالفين لطريقة الأئمة ومغيرين لطريقة الخاصة مع غاية قربهم[1] لعهد الأئمة ونهاية جلالتهم وعدالتهم ومعارفهم في الفقه والحديث وتبحرهم وزهدهم وورعهم » .

ويستمر في استعراض مدى جرأة خصومه على اولئك الكبار ويحاسبهم على تلك الجرأة ثم يقول : « وشبهتهم الأخرى هي ان رواة هذه الأحاديث ما كانوا عالمين بقواعد المجتهدين[2] مع ان الحديث كان حجة لهم فنحن ايضا مثلهم لا نحتاج الى شرط من شرائط الاجتهاد وحالنا بعينه حالهم ، ولا ينقطعون بان الراوي كان يعلم ان ما سمعه كلام امامه وكان يفهم من حيث انه من اهل اصطلاح زمان المعصوم (ع) ولم يكن مبتلى بشيء من الاختلالات التي ستعرفها ولا محتاجاً الى علاجها » .

استخلاص : *

ولا يمكننا على مستوى هذه الحلقة ان نتوسع في درس الدور المهم الذي قامت به هذه المدرسة استاذاً وتلامذةً وما حققته للعلم من تطوير وتعميق .

وانما الشيء الذي يمكننا تقريره الآن مع تلخيص كل ما تقدم عن تاريخ العلم هو ان الفكر العلمي مرٌ بعصور ثلاثة :

(**الأول**) العصر التمهيدي ، وهو عصر وضع البذور الأساسية لعلم الأصول ، ويبدأ هذا العصر بابن ابي عقيل وابن الجنيد وينتهي بظهور الشيخ .

(**الثاني**) عصر العلم ، وهو العصر الذي اختمرت فيه تلك البذور

---

(۱) اي ان هذه التهمة توجه اليهم بالرغم من انهم في غاية القرب لعهد الأئمة .
(۲) يقصد بقواعد المجتهدين علم الأصول .

واثمرت وتجددت معالم الفكر الأصولي وانعكست على مجالات البحث الفقهي في نطاق واسع ، ورائد هذا العصر هو الشيخ الطوسي ومن رجالاته الكبار ابن ادريس والمحقق الحلي والعلامة والشهيد الاول وغيرهم من النوابغ .

(الثالث) عصر الكمال العلمي ، وهو العصر الذي افتتحته في تاريخ العلم المدرسة الجديدة التي ظهرت في اواخر القرن الثاني عشر على يد الاستاذ الوحيد البهبهاني ، وبدأت تبني للعلم عصره الثالث بما قدمته من جهود متضافرة في الميدانين الأصولي والفقهي .

وقد تمثلت تلك الجهود في افكار وبحوث رائد المدرسة الاستاذ الوحيد واقطاب مدرسته الذين واصلوا عمل الرائد حوالي نصف قرن حتى استكمل العصر الثالث خصائصه العامة ووصل الى القمة .

ففي هذه المدة تعاقبت اجيال ثلاثة من نوابغ هذه المدرسة :

ويتمثل الجيل الأول في المحققين الكبار من تلامذة الاستاذ الوحيد ، كالسيد مهدي بحر العلوم المتوفى سنة (١٢١٢) هـ ، والشيخ جعفر كاشف الغطاء المتوفى سنة (١٢٢٧) هـ ، والميرزا ابي القاسم القمي المتوفى سنة (١٢٢٧) هـ ، والسيد علي الطباطبائي المتوفى سنة (١٢٢١) هـ ، والشيخ اسد الله التستري المتوفى سنة (١٢٣٤) هـ .

ويتمثل الجيل الثاني في النوابغ الذين تخرجوا على بعض هؤلاء ، كالشيخ محمد تقي بن عبد الرحيم المتوفى سنة (١٢٤٨) هـ ، وشريف العلماء محمد شريف بن حسن علي المتوفى سنة (١٢٤٥) هـ ، والسيد محسن الأعرجي المتوفى سنة (١٢٢٧) هـ ، والمولى احمد النراقي المتوفى سنة (١٢٤٥) هـ ، والشيخ محمد حسن النجفي المتوفى سنة (١٢٦٦) هـ ، وغيرهم .

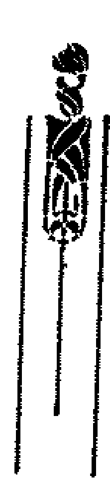
واما الجيل الثالث فعلى رأسه تلميذ شريف العلماء المحقق الكبير

الشيخ مرتضى الأنصاري الذي ولد بعيد ظهور المدرسة الجديدة عام (١٢١٤) هـ وعاصرها في مرحلته الدراسية وهي في اوج نموها ونشاطها ، وقدِّر له ان يرتفع بالعلم في عصره الثالث الى القمة التي كانت المدرسة الجديدة في طريقها اليها .

ولا يزال علم الأصول والفكر العلمي السائد في الحوزات العلمية الامامية يعيش العصر الثالث الذي افتتحته مدرسة الاستاذ الوحيد .

ولا يمنع تقسيمنا هذا لتاريخ العلم الى عصور ثلاثة إمكانية تقسيم العصر الواحد من هذه العصور الى مراحل من النمو ، ولكل مرحلة رائدها وموجهها . وعلى هذا الأساس نعتبر الشيخ الأنصاري قدس سره المتوفى سنة (١٢٨١) رائداً لأرقى مرحلة من مراحل العصر الثالث وهي المرحلة التي يتمثل فيها الفكر العلمي منذ اكثر من مئة سنة حتى اليوم .





مصادر الالهام للفكر الاصولي

لا نستطيع ـ ونحن لا نزال في الحلقة الأولى ـ ان نتوسع في دراسة مصادر الإلهام للفكر الأصولي ونكشف عن العوامل التي كانت تلهم الفكر الأصولي وتمده بالجديد تلو الجديد من النظريات ، لأن ذلك يتوقف على الإحاطة المسبقة بتلك النظريات ، ولهذا سوف نلخص فيما يلي مصادر الالهام بصورة موجزة :

١ ـ **بحوث التطبيق في الفقه** ، فإن الفقيه تنكشف لديه من خلال بحثه الفقهي التطبيقي المشاكل العامة في عملية الاستنباط ، ويقوم علم الأصول عندئذٍ بوضع الحلول المناسبة لها ، وتصبح هذه الحلول والنظريات عناصر مشتركة في عملية الاستنباط . ولدى محاولة تطبيقها على مجالاتها المختلفة كثيراً ما ينتبه الفقيه الى اشياء جديدة يكون لها اثر في تعديل تلك النظريات او تعميقها .

ومثال ذلك ان علم الأصول يقرر ان الشيء اذا وجب وجبت مقدمته ، فالوضوء يجب مثلا اذا وجبت الصلاة ، لأن الوضوء من مقدمات

الصلاة ، كما يقرر علم الأصول ايضا ان مقدمة الشيء انما تجب في الظرف الذي يجب فيه ذلك الشيء ولا يمكن ان تسبقه في الوجوب ، فالوضوء انما يجب حين تجب الصلاة ولا يجب قبل الزوال ، اذ لا تجب الصلاة قبل الزوال ، فلا يمكن ان يصبح الوضوء واجباً قبل ان يحلّ وقت الصلاة وتجب .

والفقيه حين يكون على علم بهذه المقررات ويمارس عمله في الفقه فسوف يلحظ في بعض المسائل الفقهية شذوذاً جديراً بالدرس ، ففي الصوم يجد مثلا ان من المقرر فقهياً ان وقت الصوم يبدأ من طلوع الفجر ولا يجب الصوم قبل ذلك ، وكذلك من الثابت في الفقه ان المكلف اذا اجنب في ليلة الصيام فيجب عليه ان يغتسل قبل الفجر لكي يصح صومه ، لأن الغسل من الجنابة مقدمة للصوم ، فلا صوم بدونه ، كما ان الوضوء مقدمة للصلاة ولا صلاة بدون وضوء .

ويحاول الفقيه بطبيعة الحال ان يدرس هذه الأحكام الفقهية على ضوء تلك المقررات الأصولية ، فيجد نفسه في تناقض ، لأن الغسل وجب على المكلف فقهياً قبل مجيء وقت الصوم ، بينما يقرر علم الأصول ان مقدمة كل شيء انما تجب في ظرف وجوب ذلك الشيء ولا تجب قبل وقته . وهكذا يرغم الموقف الفقهي الفقيه ان يراجع من جديد النظرية الأصولية ويتأمل في طريقة للتوفيق بينها وبين الواقع الفقهي ، وينتج عن ذلك تولد افكار اصولية جديدة بالنسبة الى النظرية تحددها او تعمقها وتشرحها بطريقة جديدة تتفق مع الواقع الفقهي .

وهذا المثال مستمد من الواقع ، فان مشكلة تفسير وجوب الغسل قبل وقت الصوم تكشفت من خلال البحث الفقهي ، وكان اول بحث فقهي استطاع ان يكشف عنها هو بحث ابن ادريس في السرائر ، وإن لم يوفق لعلاجها .

ادى اكتشاف هذه المشكلة الى بحوث اصولية دقيقة في طريق

التوفيق بين المقررات الأصولية السابقة والواقع الفقهي ، وهي البحوث التي يطلق عليها اليوم اسم بحوث المقدمات المفوتة .

٢ ـ علم الكلام ، فقد لعب دوراً مهماً في تموين الفكر الأصولي وامداده ، وبخاصة في العصر الأول والثاني ، لأن الدراسات الكلامية كانت منتشرة وذات نفوذ كبير على الذهنية العامة لعلماء المسلمين حين بدأ علم الأصول يشق طريقه الى الظهور ، فكان من الطبيعي ان يعتمد عليه ويستلهم منه . ومثال ذلك نظرية الحسن والقبح العقليين ، وهي النظرية الكلامية القائلة بان العقل الانساني يدرك بصورة مستقلة عن النص الشرعي قبح بعض الأفعال كالظلم والخيانة وحسن بعضها كالعدل والوفاء والأمانة ، فإن هذه النظرية استخدمت اصولياً في العصر الثاني لحجية الاجماع ، اي ان العلماء اذا اتفقوا على رأي واحد فهو الصواب ، بدليل انه لو كان خطأ لكان من القبيح عقلاً سكوت الامام المعصوم عنه وعدم اظهاره للحقيقة ، فقبح سكوت الامام عن الخطأ هو الذي يضمن صواب الرأي المجمع عليه .

٣ ـ الفلسفة ، وهي لم تصبح مصدراً لالهام الفكر الأصولي في نطاق واسع الا في العصر الثالث تقريباً ، نتيجة لرواج البحث الفلسفي على الصعيد الشيعي بدلاً عن علم الكلام وانتشار فلسفات كبيرة ومجددة كفلسفة صدر الدين الشيرازي المتوفى سنة (١٠٥٠) هـ ، فان ذلك ادى الى اقبال الفكر الأصولي في العصر الثالث على الاستمداد من الفلسفة واستلهامها اكثر من استلهام علم الكلام ، وبخاصة التيار الفلسفي الذي اوجده صدر الدين الشيرازي . ومن امثلة ذلك ما لعبته مسألة اصالة الوجود واصالة الماهية في مسائل اصولية متعددة ، كمسألة اجتماع الأمر والنهي ومسألة تعلق الأوامر بالطبائع والأفراد ، الأمر الذي لا يمكننا فعلاً توضيحه .

٤ ـ الظرف الموضوعي الذي يعيشه المفكر الأصولي ، فان الأصولي

قد يعيش في ظرف معين فيستمد من طبيعة ظرفه بعض افكاره ، ومثاله اولئك العلماء الذين كانوا يعيشون في العصر الأول ويجدون الدليل الشرعي الواضح ميسراً لهم في جلّ ما يواجهونه من حاجات وقضايا ، نتيجة لقرب عهدهم بالأئمة عليهم السلام وقلة ما يحتاجون اليه من مسائل نسبياً ، فقد ساعد ظرفهم ذلك وسهولة استحصال الدليل فيه على ان يتصوروا ان هذه الحالة حالة مطلقة ثابتة في جميع العصور . وعلى هذا الأساس ادعوا ان من اللطف الواجب على الله ان يجعل على كل حكم شرعي دليلاً واضحاً ما دام الانسان مكلفاً والشريعة باقية .

٥ ـ **عامل الزمن** ، واعني بذلك ان الفاصل الزمني بين الفكر الفقهي وعصر النصوص كلما اتسع وازداد تجددت مشاكل وكلف علم الأصول بدراستها ، فعلم الأصول يمنى نتيجة لعامل الزمن وازدياد البعد عن عصر النصوص بالوان من المشاكل ، فينمو بدراستها والتفكير في وضع الحلول المناسبة لها .

ومثال ذلك ان الفكر العلمي ما دخل العصر الثاني حتى وجد نفسه قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافة تجعل اكثر الأخبار والروايات التي لديه غير قطعية الصدور ، ولا يتيسر الاطلاع المباشر على صحتها كما كان ميسوراً في كثير من الأحيان لفقهاء العصر الأول ، فبرزت اهمية الخبر الظني ومشاكل حجيته ، وفرضت هذه الأهمية واتساع الحاجة الى الاخبار الظنية على الفكر العلمي ان يتوسع في بحث تلك المشاكل ويعوّض عن قطعية الروايات بالفحص عن دليل شرعي يدل على حجيتها وان كانت ظنية ، وكان الشيخ الطوسي رائد العصر الثاني هو اول من توسع في بحث حجية الخبر الظني وإثباتها .

ولما دخل العلم في العصر الثالث ادى اتساع الفاصل الزمني الى الشك حتى في مدارك حجية الخبر ودليلها الذي استند اليه الشيخ في مستهل العصر الثاني ، فإن الشيخ استدل على حجية الخبر الظني بعمل

اصحاب الأئمة به ، ومن الواضح انا كلما ابتعدنا عن عصر اصحاب الأئمة ومدارسهم يصبح الموقف اكثر غموضاً والإطلاع على احوالهم اكثر صعوبة . وهكذا بدأ الأصوليون في مستهل العصر الثالث يتساءلون هل يمكننا ان نظفر بدليل شرعي على حجية الخبر الظني او لا ؟ وعلى هذا الأساس وجد في مستهل العصر الثالث اتجاه جديد يدعي انسداد باب العلم ، لأن الأخبار ليست قطعية وانسداد باب الحجة لأنه لا دليل شرعي على حجية الأخبار الظنية ، ويدعو الى إقامة علم الأصول على اساس الاعتراف بهذا الانسداد ، كما يدعو الى جعل الظن بالحكم الشرعي ـ اي ظن ـ اساساً للعمل ، دون فرق بين الظن الحاصل من الخبر وغيره ما دمنا لا نملك دليلاً شرعياً خاصاً على حجية الخبر يميزه عن سائر الظنون .

وقد اخذ بهذا الاتجاه عدد كبير من رواد العصر الثالث ورجالات المدرسة التي افتتحت هذا العصر كالاستاذ البهبهاني وتلميذه المحقق القمي وتلميذه صاحب الرياض وغيرهما ، وبقي هذا الاتجاه قيد الدرس والبحث العلمي حتى يومنا هذا .

وبالرغم من ان لهذا الاتجاه الانسدادي بوادره في اواخر العصر الثاني فقد صرح المحقق الشيخ محمد باقر بن صاحب الحاشية على المعالم بان الالتزام بهذا الاتجاه لم يعرف عن احد قبل الاستاذ الوحيد البهبهاني وتلامذته ، كما اكد ابوه المحقق الشيخ محمد تقي في حاشيته على المعالم ان الاسئلة التي يطرحها هذا الاتجاه حديثة ولم تدخل الفكر العلمي قبل عصره .

وهكذا نتبين كيف تظهر بين فترة وفترة اتجاهات جديدة ، وتتضخم اهميتها العلمية بحكم المشاكل التي يفرضها عامل الزمن .

٦ ـ عنصر الإبداع الذاتي ، فان كل علم حين ينمو ويشتد يمتلك بالتدريج قدرة على الخلق والتوليد الذاتي نتيجة لمواهب النوابغ في ذلك

العلم والتفاعل بين افكاره . ومثال ذلك في علم الاصول بحوث الأصول العملية وبحوث الملازمات والعلاقات بين الأحكام الشرعية ، فان اكثر هذه البحوث نتاج اصولي خالص . ونقصد ببحوث الأصول العملية تلك البحوث التي تدرس نوعية القواعد الأصولية والعناصر المشتركة التي يجب على الفقيه الرجوع اليها لتحديد موقفه العملي اذا لم يجد دليلاً على الحكم وظلَّ الحكم الشرعي مجهولاً لديه . ونقصد ببحوث الملازمات والعلاقات بين الأحكام ما يقوم به علم الأصول من دراسة الروابط المختلفة بين الأحكام ، من قبيل مسألة ان النهي عن المعاملة هل يقتضي فسادها او لا ؟ اذ تدرس في هذه المسألة العلاقة بين حرمة البيع وفساده وهل يفقد اثره في نقل الملكية من البائع الى المشتري اذا اصبح حراماً او يظل صحيحاً ومؤثراً في نقل الملكية بالرغم من حرمته ؟ اي ان العلاقة بين الحرمة والصحة هل هي علاقة تضاد او لا ؟

عطاء الفكر الأصولي وابداعه : ●●●

ويودي ان اشير بهذا الصدد الى حقيقة يجب ان يعلمها الطالب ولو بصورة مجملة ، حيث لا يمكن توضيحها والتوسع فيها على مستوى هذه الحلقة .

وهذه الحقيقة هي ان علم الأصول لم يقتصر ابداعه الذاتي على مجاله الأصيل ـ اي مجال تحديد العناصر المشتركة في عملية الاستنباط ـ بل كان له ابداع كبير في عدد من اهم مشاكل الفكر البشري ، وذلك ان علم الأصول بلغ في العصر العلمي الثالث وفي المرحلة الأخيرة من هذا العصر بصورة خاصة قمة الدقة والعمق ، ووعي بفهم وذكاء مشاكل الفلسفة وطرائقها في التفكير والاستدلال وبحثها متحرراً من التقاليد الفلسفية التي تقيد بها البحث الفلسفي منذ ثلاثة قرون ، اذ كان يسير في خط مرسوم ولا يجسر على التفكير في الخروج عن القواعد العامة للتفكير الفلسفي ،

ويستشعر الهيبة للفلاسفة الكبار وللمسلمات الأساسية في الفلسفة بالدرجة التي تجعل هدفه الأقصى استيعاب افكارهم والقدرة على الدفاع عنها ، وبينما كان البحث الفلسفي على هذه الصورة كان البحث الأصولي يخوض بذكاء وعمق في درس المشاكل الفلسفية متحرراً من سلطان الفلاسفة التقليديين وهيبتهم . وعلى هذا الاساس تناول علم الأصول جملة من قضايا الفلسفة والمنطق التي تتصل باهدافه ، وابدع فيها ابداعاً اصيلاً لا نجده في البحث الفلسفي التقليدي ، ولهذا يمكننا القول بان الفكر الذي اعطاه علم الأصول في المجالات التي درسها من الفلسفة والمنطق اكثر جدة من الفكر الذي قدمته فلسفة الفلاسفة المسلمين نفسهم في تلك المجالات .

وفيما يلي نذكر بعض تلك الحقول التي ابدع فيها الفكر الأصولي[1] :

١ ـ في مجال نظرية المعرفة ، وهي النظرية التي تدرس قيمة المعرفة البشرية ومدى امكان الاعتماد عليها ، وتبحث عن المصادر الرئيسية لها .

فقد امتد البحث الأصولي الى مجال هذه النظرية وانعكس ذلك في الصراع الفكري الشديد بين الأخباريين والمجتهدين الذي كان ولا يزال يتمخض عن افكار جديدة في هذا الحقل ، وقد عرفنا سابقاً كيف ان التيار الحسي تسرَّب عن طريق هذا الصراع الى الفكر العلمي عند فقهائنا ، بينما لم يكن قد وجد في الفلسفة الأوروبية الى ذلك الوقت .

٢ ـ في مجال فلسفة اللغة ، فقد سبق الفكر الأصولي احدث اتجاه عالمي في المنطق الصوري اليوم ، وهو اتجاه المناطقة الرياضيين الذين يردون الرياضيات الى المنطق والمنطق الى اللغة ، ويرون ان الواجب الرئيسي على

---

(١) هذه النماذج لا يطلب تدريسها بالتفصيل وانما يكتفي المدرس ـ اذا رأى مجالاً ـ بالإشارة الى بعضها ، وسوف نستعرضها بصورة اوضح في الحلقات المقبلة ان شاء الله تعالى .

الفيلسوف ان يحلل اللغة ويفلسفها بدلاً عن ان يحلل الوجود الخارجي ويفلسفه .: فان المفكرين الأصوليين قد سبقوا في عملية التحليل اللغوي ، وليست بحوث المعنى الحرفي والهيئات في الأصول الا دليلاً على هذا السبق .

ومن الطريف ان يكتب اليوم « برتراند رسل » رائد ذلك الاتجاه الحديث في العالم المعاصر محاولاً التفرقة بين جملتين لغويتين في دراسته التحليلية للغة وهما : « مات قيصر » و « موت قيصر » او « صدق موت قيصر » فلا ينتهي الى نتيجة وانما يعلق على مشكلة التمييز المنطقي بين الجملتين فيقول : « لست ادري كيف اعالج هذه المشكلة علاجاً مقبولاً »[1] .

اقول : من الطريف ان يعجز باحث في قمة ذلك الاتجاه الحديث عن تحليل الفرق بين تلك الجملتين ، بينما يكون علم الأصول قد سبق الى دراسة هذا الفرق في دراساته الفلسفية التحليلية للغة ووضع له اكثر من تفسير .

٣ ـ وكذا نجد لدى بعض المفكرين الأصوليين بذور نظرية الأنماط المنطقية ، فقد حاول المحقق الشيخ محمد كاظم الخراساني في الكفاية ان يميز بين الطلب الحقيقي والطلب الانشائي بما يتفق مع الفكرة الرئيسية في تلك النظرية . وبهذا يكون الفكر الأصولي قد استطاع ان يسبق « برتراند رسل » صاحب تلك النظرية ، بل استطاع بعد ذلك اكثر من هذا فقام بمناقشتها ودحضها وحلّ التناقضات التي بنى « رسل » نظريته على اساسها .

٤ ـ ومن اهم المشاكل التي درستها الفلسفة القديمة وتناولتها البحوث

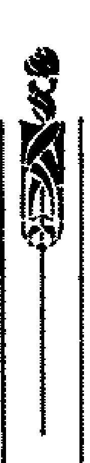
---

(١) اصول الرياضيات ج ١ ص ٩٦ ترجمة الدكتور محمد موسى احمد والدكتور احمد فؤاد الأهواني .

الجديدة في التحليل الفلسفي للغة هي مشكلة الكلمات التي لا يبدو انها تعبر عن شيء موجود ، فماذا نقصد بقولنا مثلاً « الملازمة بين النار والحرارة » وهل هذه الملازمة موجودة الى جانب وجود النار والحرارة او معدومة ؟ واذا كانت موجودة فأين هي موجودة ؟ واذا كانت معدومة ولا وجود لها فكيف نتحدث عنها . وقد درس الفكر الأصولي هذه المشكلة متحرراً عن القيود الفلسفية التي كانت تحصر المسألة في نطاق الوجود والعدم ، فأبدع فيها .

وكل هذه الأمثلة والنماذج نذكرها الآن لينفتح لها الطالب على سبيل الأجمال ، واما توضيحها وشرحها فنؤجله الى الحلقات المقبلة ان شاء الله تعالى .





الحكم الشرعي وتقسيمه

عرفنا ان علم الأصول يدرس العناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي ، ولأجل ذلك يجب ان نكوّن فكرة عامة منذ البدء عن الحكم الشرعي الذي يقوم علم الأصول بتحديد العناصر المشتركة في عملية استنباطه .

الحكم الشرعي هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الانسان والخطابات الشرعية في الكتاب والسنة مبرزة للحكم وكاشفة عنه ، وليست هي الحكم الشرعي نفسه .

وعلى هذا الضوء يكون من الخطأ تعريف الحكم الشرعي بالصيغة المشهورة بين قدماء الأصوليين ، اذ يعرفونه بانه الخطاب الشرعي المتعلق بأفعال المكلفين ، فان الخطاب كاشف عن الحكم والحكم هو مدلول الخطاب .

اضف الى ذلك ان الحكم الشرعي لا يتعلق بأفعال المكلفين دائماً ، بل قد يتعلق بذواتهم او باشياء اخرى ترتبط بهم ، لأن الهدف من الحكم

الشرعي تنظيم حياة الانسان ، وهذا الهدف كما يحصل بخطاب متعلق بافعال المكلفين كخطاب « صلِّ » و« صم » و« لا تشرب الخمر » كذلك يحصل بخطاب متعلق بذواتهم او باشياء اخرى تدخل في حياتهم من قبيل الأحكام والخطابات التي تنظم علاقة الزوجية وتعتبر المرأة زوجة للرجل في ظلِّ شروط معينة ، او تنظم علاقة الملكية وتعتبر الشخص مالكاً للمال في ظل شروط معينة ، فإن هذه الأحكام ليست متعلقة بافعال المكلفين بل الزوجية حكم شرعي متعلق بذواتهم والملكية حكم شرعي متعلق بالمال. فالأفضل اذن استبدال الصيغة المشهورة بما قلناه من ان الحكم الشرعي هو التشريع الصادر من الله لتنظيم حياة الانسان سواء كان متعلقاً بافعاله او بذاته او باشياء اخرى داخلة في حياته .

تقسيم الحكم الى تكليفي ووضعي :

وعلى ضوء ما سبق يمكننا تقسيم الحكم الى قسمين :

احدهما الحكم الشرعي المتعلق بأفعال الانسان والموجه لسلوكه مباشرة في مختلف جوانب حياته الشخصية والعبادية والعائلية والإقتصادية والسياسية التي عالجتها الشريعة ونظمتها جميعاً ، كحرمة شرب الخمر ووجوب الصلاة ووجوب الانفاق على بعض الأقارب واباحة إحياء الأرض ووجوب العدل على الحاكم .

والآخر الحكم الشرعي الذي لا يكون موجهاً مباشراً للانسان في افعاله وسلوكه ، وهو كل حكم يشرِّع وضعاً معيناً يكون له تأثير غير مباشر على سلوك الانسان ، من قبيل الأحكام التي تنظم علاقات الزوجية ، فانها تشرع بصورة مباشرة علاقة معينة بين الرجل والمرأة وتؤثر بصورة غير

مباشرة على السلوك وتوجهه لأن المرأة بعد ان تصبح زوجة مثلاً تلزم بسلوك معين تجاه زوجها ، ويسمى هذا النوع من الأحكام بالأحكام الوضعية .

والارتباط بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية وثيق ، اذ لا يوجد حكم وضعي الا ويوجد الى صفه حكم تكليفي ، فالزوجية حكم شرعي وضعي توجد الى صفه احكام تكليفية ، وهي وجوب انفاق الزوج على زوجته ووجوب التمكين على الزوجة ، والملكية حكم شرعي وضعي توجد الى صفه احكام تكليفية من قبيل حرمة تصرف غير المالك في المال الا بإذنه ، وهكذا .

اقسام الحكم التكليفي :***

ينقسم الحكم التكليفي ـ وهو الحكم المتعلق بأفعال الانسان والموجه لها مباشرة ـ الى خمسة اقسام ، وهي كما يلي :

١ ـ « الوجوب » وهو حكم شرعي يبعث نحو الشيء الذي تعلق به بدرجة الإلزام ، نحو وجوب الصلاة ووجوب إعالة المعوزين على ولي الأمر .

٢ ـ « الاستحباب » وهو حكم شرعي يبعث نحو الشيء الذي تعلق به بدرجة دون الالزام ، ولهذا توجد الى صفه دائماً رخصة من الشارع في مخالفته ، كاستحباب صلاة الليل .

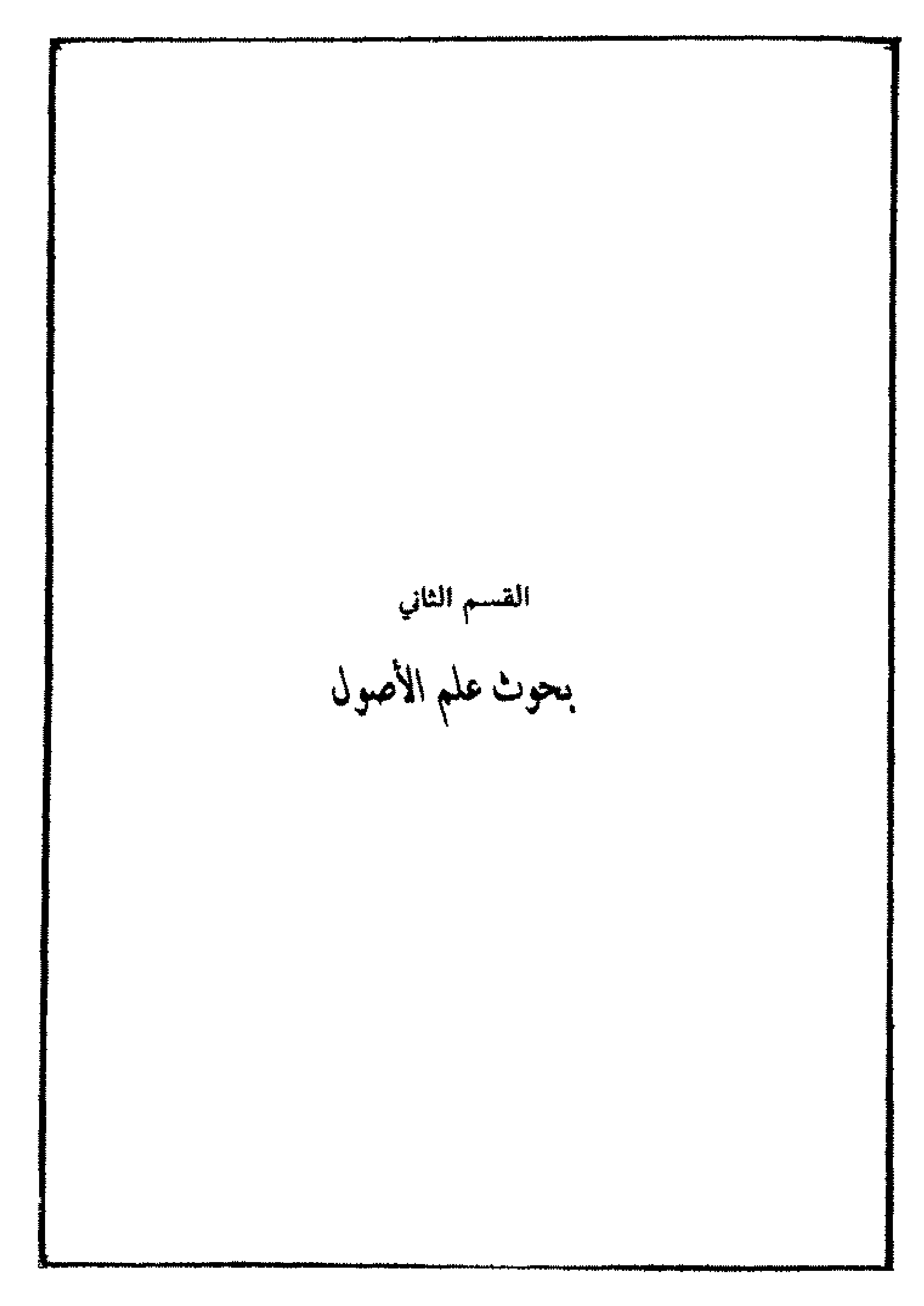
٣ ـ « الحرمة » وهي حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي تعلق به بدرجة الالزام ، نحو حرمة الربا وحرمة الزنا وبيع الأسلحة من اعداء الاسلام .

٤ ـ « الكراهة » وهي حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي تعلق به بدرجة دون الالزام ، فالكراهة في مجال الزجر كالاستحباب في مجال

البعث ، كما ان الحرمة في مجال الزجر كالوجوب في مجال البعث ، ومثال المكروه خلف الوعد .

٥ ـ « الإباحة » وهي ان يفسح الشارع المجال للمكلف لكي يختار الموقف الذي يريده ، ونتيجة ذلك ان يتمتع المكلف بالحرية فله ان يفعل وله ان يترك .





القسم الثاني

بحوث علم الأصول



تنويع البحث

حينما يتناول الفقيه مسألة كمسألة الإقامة للصلاة ويحاول استنباط حكمها يتساءل في البداية : ما هو نوع الحكم الشرعي المتعلق بالإقامة أهو وجوب او استحباب ؟ فإن حصل على دليل يكشف عن نوع الحكم الشرعي للاقامة امكنه الجواب على السؤال الذي طرحه منذ البدء في ضوء هذا الدليل وكان عليه ان يحدد موقفه العملي واستنباطه على اساسه ، فيكون استنباطاً قائماً على اساس الدليل .

وان لم يحصل الفقيه على دليل يعين نوع الحكم الشرعي المتعلق بالاقامة فسوف يضطر الى الكف عن محاولة اكتشاف الحكم الشرعي ما دام لا يوجد في المجال الفقهي دليل عليه ، ويظل الحكم الشرعي مجهولاً للفقيه لا يدري أهو وجوب او استحباب ؟ وفي هذه الحالة يستبدل الفقيه سؤاله الأول الذي طرحه في البداية بسؤال جديد كما يلي : ما هي القواعد التي تحدد الموقف العملي تجاه الحكم الشرعي المجهول ؟ فبينما كان الفقيه يحاول تحديد الموقف العملي عن طريق اكتشاف نوع الحكم الشرعي واقامة الدليل عليه ، اصبح يحاول تحديد الموقف العملي على ضوء القواعد التي تعالج

مثل هذا الموقف تجاه الحكم المجهول ، وهذه القواعد تسمى بالأصول العملية . ومثالها اصالة البراءة ، وهي القاعدة القائلة ان كل إيجاب او تحريم مجهول لم يقم عليه دليل فلا اثر له على سلوك الانسان وليس الانسان ملزماً بالاحتياط من ناحيته والتقيد به ، ويقوم الاستنباط في هذه الحالة على اساس الأصل العملي بدلاً عن الدليل .

ولأجل هذا يمكننا تنويع عملية الاستنباط الى نوعين : احدهما الاستنباط القائم على اساس الدليل ، كالاستنباط المستمد من نص دال على الحكم الشرعي ، والآخر الاستنباط القائم على اساس الأصل العملي كالاستنباط المستمد من اصالة البراءة .

ولما كان علم الأصول هو العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط فهو يزود كلا النوعين بعناصره المشتركة ، وعلى هذا الأساس ننوع البحوث الأصولية الى نوعين نتكلم في النوع الأول عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط القائمة على اساس الدليل ، ونتكلم في النوع الثاني عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط القائمة على اساس الأصل العملي :

العنصر المشترك بين النوعين : ***

ويوجد بين العناصر المشتركة في عملية الاستنباط عنصر مشترك يدخل في جميع عمليات استنباط الحكم الشرعي بكلا نوعيها ما كان منها قائماً على اساس الدليل وما كان قائماً على اساس الأصل العملي .

وهذا العنصر هو حجية العلم « القطع » ، ونريد بالعلم انكشاف قضية من القضايا بدرجة لا يشوبها شك . ومعنى حجية العلم يتلخص في امرين :

(احدهما) ان العبد اذا تورط في مخالفة المولى نتيجة لعمله بقطعه

واعتقاده فليس للمولى معاقبته ، وللعبد ان يعتذر عن مخالفته للمولى بأنه عمل على وفق قطعه ، كما اذا قطع العبد خطأً بأن الشراب الذي امامه ليس خمراً فشربه اعتماداً على قطعه وكان الشراب خمراً في الواقع فليس للمولى ان يعاقبه على شربه للخمر ما دام قد استند الى قطعه ، وهذا احد الجانبين من حجية العلم ويسمى بجانب المعذرية .

(والآخر) ان العبد اذا تورط في مخالفة المولى نتيجة لتركه العمل بقطعه فللمولى ان يعاقبه ويحتج عليه بقطعه ، كما اذا قطع العبد بأن الشراب الذي امامه خمر فشربه وكان خمراً في الواقع ، فإن من حق المولى ان يعاقبه على مخالفته ، لأن العبد كان على علم بحرمة الخمر وشربه فلا يعذر في ذلك ، وهذا هو الجانب الثاني من حجية العلم ويسمى بجانب المنجزية .

وبديهي ان حجية العلم بهذا المعنى الذي شرحناه لا يمكن ان تستغني عنه اي عملية من عمليات استنباط الحكم الشرعي ، لأن الفقيه يخرج من عملية الاستنباط دائماً بنتيجة ، وهي العلم بالموقف العملي تجاه الشريعة وتحديده على اساس الدليل او على اساس الأصل العملي . ولكي تكون هذه النتيجة ذات اثر لا بد من الاعتراف مسبقاً بحجية العلم ، اذ لو لم يكن العلم حجة ولم يكن صالحاً للاحتجاج به من المولى على عبده ومن العبد على مولاه لكانت النتيجة التي خرج بها الفقيه من عملية الاستنباط لغواً ، لأن علمه ليس حجة ، ففي كل عملية استنباط لا بد اذن ان يدخل عنصر حجية العلم لكي تعطي العملية ثمارها ويخرج منها الفقيه بنتيجة ايجابية . وبهذا اصبحت حجية العلم اعم العناصر الأصولية المشتركة واوسعها نطاقاً .

وليست حجية العلم عنصراً مشتركاً في عمليات استنباط الفقيه للحكم الشرعي فحسب ، بل هي في الواقع شرط اساسي في دراسة الأصولي للعناصر المشتركة نفسها ايضا ، فنحن حينما ندرس مثلا مسألة

حجية الخبر او حجية الظهور العرفي انما نحاول بذلك تحصيل العلم بواقع الحال في تلك المسألة ، فاذا لم يكن العلم حجة فايُّ جدوى في دراسة حجية الخبر والظهور العرفي .

فالفقيه والأصولي يستهدفان معاً من بحوثهما تحصيل العلم بالنتيجة الفقهية « تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة » او الأصولية « العنصر المشترك » ، فبدون الاعتراف المسبق بحجية العلم تصبح بحوثهما عبثاً لا طائل تحته .

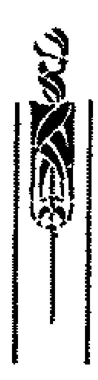
وحجية العلم ثابتة بحكم العقل ، فإن العقل يحكم بأن للمولى سبحانه حق الطاعة على الانسان في كل ما يعلمه من تكاليف المولى واوامره ونواهيه فإذا علم الانسان بحكم الزامي من المولى « وجوب او حرمة » دخل ذلك الحكم الإلزامي ضمن نطاق حق الطاعة ، واصبح من حق المولى على الانسان ان يمتثل ذلك الالزام الذي علم به ، فاذا قصر في ذلك او لم يؤد حق الطاعة كان جديراً بالعقاب ، وهذا هو جانب المنجزية في حجية العلم ، ومن ناحية اخرى يحكم العقل ايضا بأن الانسان القاطع بعدم الالزام من حقه ان يتصرف كما يحلو له ، واذا كان الالزام ثابتاً في الواقع والحالة هذه فليس من حق المولى على الانسان ان يمتثله ولا يمكن للمولى ان يعاقبه على مخالفته ما دام الانسان قاطعاً بعدم الالزام ، وهذا هو جانب المعذرية في حجية العلم .

والعقل كما يدرك حجية القطع كذلك يدرك ان الحجية لا يمكن ان تزول عن القطع بل هي لازمة له ، ولا يمكن حتى للمولى ان يجرد القطع من حجيته ويقول : اذا قطعت بعدم الالزام فأنت لست معذوراً ، او يقول : اذا قطعت بالالزام فلك ان تهمله ، فإن كل هذا مستحيل بحكم العقل ، لأن القطع لا تنفك عنه المعذرية والمنجزية بحال من الأحوال ، وهذا هو معنى المبدأ الأصولي القائل باستحالة صدور الردع من الشارع عن القطع .

قد تقول : هذا المبدأ الأصولي يعني ان العبد اذا تورط في عقيدة خاطئة فقطع مثلاً بأن شرب الخمر حلال فليس للمولى ان ينبهه على الخطأ .

والجواب أن المولى بإمكانه التنبيه على الخطأ وإخبار العبد بأن الخمر ليس مباحاً ، لأنه بذلك يزيل القطع من نفس العبد ويرده الى الصواب ، والمبدأ الأصولي الآنف الذكر إنما يقرر استحالة صدور الردع من المولى عن العمل بالقطع مع بقاء القطع ثابتاً ، فالقاطع بحلية شرب الخمر يمكن للمولى ان يزيل قطعه ولكن من المستحيل ان يردعه عن العمل بقطعه ويعاقبه على ذلك ما دام قطعه ثابتاً ويقينه بالحلية قائماً .





النوع الاول

العناصر المشتركة في الاستنباط القائم على اساس الدليل

تمهيد : ***

الدليل الذي يستند اليه الفقيه في استنباط الحكم الشرعي اما ان يؤدي الى العلم بالحكم الشرعي او لا :

ففي الحالة الأولى يكون الدليل قطعياً ويستمد شرعيته وحجيته من حجية القطع ، لأنه يؤدي الى القطع بالحكم ، والقطع حجة بحكم العقل فيتحتم على الفقيه ان يقيم على اساسه استنباطه للحكم الشرعي . ومن نماذج الدليل القطعي كل آية كريمة تدل على حكم شرعي بصراحة ووضوح لا يقبل الشك والتأويل ، ومن نماذجه ايضا القانون القائل « كلما وجب الشيء وجبت مقدمته » ، فان هذا القانون يعتبر دليلاً قطعياً على وجوب الوضوء بوصفه مقدمة للصلاة .

واما في الحالة الثانية فالدليل ناقص لانه ليس قطعياً ، والدليل الناقص اذا حكم الشارع بحجيته وأمر بالإستناد اليه في عملية الاستنباط بالرغم من نقصانه ، اصبح كالدليل القطعي وتحتم على الفقيه الاعتماد عليه . ومن نماذج الدليل الناقص الذي جعله الشارع حجة خبر الثقة ،

فان خبر الثقة لا يؤدي الى العلم لاحتمال الخطأ فيه او الشذوذ ، فهو دليل ظني ناقص ، وقد جعله الشارع حجة وامر باتباعه وتصديقه ، فارتفع بذلك في عملية الاستنباط الى مستوى الدليل القطعي .

واذا لم يحكم الشارع بحجية الدليل الناقص فلا يكون حجة ولا يجوز الاعتماد عليه في الاستنباط ، لأنه ناقص يحتمل فيه الخطأ .

وقد نشك ولا نعلم هل جعل الشارع الدليل الناقص حجة او لا ولا يتوفر لدينا الدليل الذي يثبت الحجية شرعاً او ينفيها ، وعندئذ يجب ان نرجع الى قاعدة عامة يقررها الأصوليّون بهذا الصدد ، وهي القاعدة القائلة : « ان كل دليل ناقص ليس حجة ما لم يثبت بالدليل الشرعي العكس » ، وهذا هو معنى ما يقال في علم الأصول من ان « الأصل في الظن هو عدم الحجية الا ما خرج بدليل قطعي » .

ونستخلص من ذلك ان الدليل الجدير بالاعتماد عليه فقهياً هو الدليل القطعي او الدليل الناقص الذي ثبتت حجيته شرعاً بدليل قطعي .

تقسيم البحث : ***

والدليل في المسألة الفقهية سواء كان قطعياً او لم يكن ينقسم الى ثلاثة اقسام :

١ ـ « **الدليل اللفظي** » وهو الدليل المستمد من كلام المولى ، كما اذا سمعت مولاك يقول : « اقيموا الصلاة » ، فتستدل بذلك على وجوب الصلاة .

٢ ـ « **الدليل البرهاني** »[1] وهو الدليل المستمد من قانون عقلي عام ،

---

(١) لا نريد بكلمة البرهان مصطلحها المنطقي ، بل نريد بها الطريقة القياسية في =

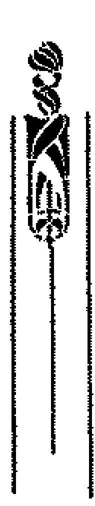
كما اذا ثبت لديك وجوب الوضوء بوصفه مقدمة للصلاة استناداً الى القانون العقلي العام الذي يقول : « كلما وجب الشيء وجبت مقدمته » .

٣ ـ « الدليل الاستقرائي » وهو الدليل المستمد من تتبع حالات كثيرة ، كما اذا استطعت ان تعرف ان اباك يأمرك بالاحسان الى جارك الفقير عن طريق تتبعك لذوقه وامره بالاحسان الى فقراء كثيرين في حالات مماثلة .

ولكل من هذه الأدلة الثلاثة نظامه الخاص ومنهجه المتميز وعناصره المشتركة .

وعلى هذا الأساس سوف نقسم البحث الى ثلاثة اقسام ، فندرس في القسم الأول الدليل اللفظي وعناصره المشتركة ، وفي القسم الثاني الدليل البرهاني وعناصره المشتركة ، وفي القسم الثالث الدليل الاستقرائي وعناصره المشتركة .

= الاستدلال ، غير انا تحاشينا عن استخدام كلمة القياس بدلاً عن كلمة البرهان ، لأن لها معنى في المصطلح الأصولي يختلف عن مدلولها المنطقي الذي نريده هنا .



١ ـ الدليل اللفظي

تمهيد *

الاستدلال بالدليل اللفظي على الحكم الشرعي يرتبط بالنظام اللغوي العام للدلالة ، ولهذا نجد من الضروري أن نمهد للبحث في الأدلة اللفظية والعناصر الأصولية المشتركة فيها بدراسة إجمالية لطبيعة الدلالة اللغوية وكيفية تكونها ونظرة عامة فيها :

ما هو الوضع والعلاقة اللغوية : ***

في كل لغة تقوم علاقات بين مجموعة من الألفاظ ومجموعة من المعاني ، ويرتبط كل لفظ بمعنى خاص ارتباطاً يجعلنا كلما تصورنا اللفظ انتقل ذهننا فوراً الى تصور المعنى ، فالانسان العارف بالعربية متى تصور كلمة « الماء » مثلاً قفز ذهنه فوراً الى تصور ذلك السائل الخاص الذي نشربه في حياتنا الاعتيادية ، وهذا الاقتران بين تصور اللفظ وتصور المعنى وانتقال الذهن من أحدهما الى الآخر هو ما نطلق عليه اسم « الدلالة » ،

فحين نقول : « كلمة الماء تدل على السائل الخاص » نريد بذلك أن تصور كلمة الماء يؤدي الى تصور ذلك السائل الخاص ، ويسمى اللفظ « دالاً » والمعنى « مدلولاً » .

وعلى هذا الأساس تعرف أن العلاقة بين تصور اللفظ وتصور المعنى تشابه الى درجة ما العلاقة التي نشاهدها في حياتنا الاعتيادية بين النار والحرارة أو بين طلوع الشمس والضوء ، فكما أن النار تؤدي الى الحرارة وطلوع الشمس يؤدي الى الضوء كذلك تصور اللفظ يؤدي الى تصور المعنى ، ولأجل هذا يمكن القول بأن تصور اللفظ سبب لتصور المعنى كما تكون النار سبباً للحرارة وطلوع الشمس سبباً للضوء ، غير أن علاقة السببية بين تصور اللفظ والمعنى مجالها الذهن ، لأن تصور اللفظ والمعنى انما يوجد في الذهن ، وعلاقة السببية بين النار والحرارة أو بين طلوع الشمس والضوء مجالها العالم الخارجي .

والسؤال الأساسي بشأن هذه العلاقة التي توجد في اللغة بين اللفظ والمعنى هو السؤال عن مصدر هذه العلاقة وكيفية تكوّنها ، فكيف تكوّنت علاقة السببية بين اللفظ والمعنى ؟ وكيف أصبح تصور اللفظ سبباً لتصور المعنى مع أن اللفظ والمعنى شيئان مختلفان كل الاختلاف ؟ .

ويذكر في علم الأصول عادة اتجاهان في الجواب على هذا السؤال الأساسي ، يقوم الاتجاه الأول على أساس الاعتقاد بأن علاقة اللفظ بالمعنى نابعة من طبيعة اللفظ ذاته كما نبعت علاقة النار بالحرارة من طبيعة النار ذاتها ، فلفظ « الماء » مثلا له بحكم طبيعته علاقة بالمعنى الخاص الذي نفهمه منه ، ولأجل هذا يؤكد هذا الاتجاه أن دلالة اللفظ على المعنى ذاتية وليست مكتسبة من أي سبب خارجي . ويعجز هذا الاتجاه عن تفسير الموقف تفسيراً شاملاً ، لأن دلالة اللفظ على المعنى وعلاقته به اذا كانت ذاتية وغير نابعة من أي سبب خارجي وكان اللفظ بطبيعته يدفع الذهن البشري الى تصور معناه فلماذا يعجز غير العربي عن الانتقال الى تصور

معنى كلمة « الماء » عند تصوره للكلمة ، ولماذا يحتاج الى تعلم اللغة العربية لكي ينتقل ذهنه الى المعنى عند سماع الكلمة العربية وتصورها ؟ إن هذا دليل على أن العلاقة التي تقوم في ذهننا بين تصور اللفظ وتصور المعنى ليست نابعة من طبيعة اللفظ بل من سبب آخر يتطلب الحصول عليه الى تعلم اللغة ، فالدلالة إذن ليست ذاتية .

وأما الاتجاه الآخر فينكر بحق الدلالة الذاتية ، ويفترض أن العلاقات اللغوية بين اللفظ والمعنى نشأت في كل لغة على يد الشخص الأول أو الأشخاص الأوائل الذين استحدثوا تلك اللغة أو تكلموا بها ، فإن هؤلاء خصصوا ألفاظاً معينة لمعان خاصة ، فاكتسبت الألفاظ نتيجة لذلك التخصيص علاقة بتلك المعاني وأصبح كل لفظ يدل على معناه الخاص ، وذلك التخصيص الذي مارسه أولئك الأوائل ونتجت عنه الدلالة يسمى بـ « الوضع » ويسمى الممارس له « واضعاً » واللفظ « موضوعاً » والمعنى « موضوعاً له » .

والحقيقة أن هذا الاتجاه وإن كان على حق في إنكاره للدلالة الذاتية ولكنه لم يتقدم إلا خطوة قصيرة في حل المشكلة الأساسية التي لا تزال قائمة حتى بعد الفرضية التي يفترضها أصحاب هذا الاتجاه ، فنحن اذا افترضنا معهم أن علاقة السببية نشأت نتيجة لعمل قام به مؤسسو اللغة اذ خصصوا كل لفظ لمعنى خاص فلنا أن نتساءل ما هو نوع هذا العمل الذي قام به هؤلاء المؤسسون ؟ وسوف نجد أن المشكلة لا تزال قائمة لأن اللفظ والمعنى ما دام لا يوجد بينهما علاقة ذاتية ولا أيُّ ارتباط مسبق فكيف استطاع مؤسس اللغة أن يوجد علاقة السببية بين شيئين لا علاقة بينهما ، وهل يكفي مجرد تخصيص المؤسس للفظ وتعيينه له سبباً لتصور المعنى لكي يصبح سبباً لتصور المعنى حقيقة ، وكلنا نعلم أن المؤسس وأي شخص آخر يعجز أن يجعل من حمرة الحبر الذي يكتب به سبباً لحرارة الماء ولو كرره مائة مرة قائلاً خصصت حمرة الحبر الذي اكتب به لكي يكون سبباً لحرارة الماء ، فكيف استطاع أن ينجح في جعل

اللفظ سبباً لتصور المعنى بمجرد تخصيصه لذلك دون أي علاقة سابقة بين اللفظ والمعنى . وهكذا نواجه المشكلة كما كنا نواجهها ، فليس يكفي لحلها أن نفسر علاقة اللفظ بالمعنى على أساس عملية يقوم بها مؤسس اللغة ، بل يجب أن نفهم محتوى هذه العملية لكي نعرف كيف قامت علاقة السببية بين شيئين لم تكن بينهما علاقة .

والصحيح في حل المشكلة أن علاقة السببية التي تقوم في اللغة بين اللفظ والمعنى توجد وفقاً لقانون عام من قوانين الذهن البشري .

والقانون العام هو أن كل شيئين اذا اقترن تصور أحدهما مع تصور الآخر في ذهن الانسان مراراً عديدة ولو على سبيل الصدفة قامت بينهما علاقة وأصبح أحد التصورين سبباً لانتقال الذهن الى تصور الآخر . ومثال ذلك في حياتنا الاعتيادية أن نعيش مع صديقين لا يفترقان في مختلف شؤون حياتهما نجدهما دائماً معاً ، فإذا رأينا بعد ذلك أحد هذين الصديقين منفرداً أو سمعنا باسمه أسرع ذهننا الى تصور الصديق الآخر ، لأن رؤيتهما معا مراراً كثيرة أوجد علاقة بينهما في تصورنا ، وهذه العلاقة تجعل تصورنا لأحدهما سبباً لتصور الآخر . ومثال آخر من تجارب الفقهاء أنا قد نجد راوياً يقترن اسمه دائماً باسم راوٍ آخر معينٍ كالنوفلي الذي يروي دائماً عن السكوني ، فكلما وجدنا في الأحاديث اسم النوفلي وجدنا الى صفه اسم السكوني أيضا ، فتنشأ بسبب ذلك علاقة بين هذين الاسمين في ذهننا ، فاذا تصورنا بعد ذلك النوفلي أو وجدنا اسمه مكتوباً في ورقة قفز ذهننا فوراً الى السكوني نتيجة لذلك الاقتران المتكرر بين الاسمين في مطالعاتنا .

وقد يكفي أن تقترن فكرة أحد الشيئين بفكرة الآخر مرة واحدة لكي تقوم بينهما علاقة ، وذلك اذا اقترنت الفكرتان في ظرف مؤثر ، ومثاله اذا سافر أحد الى المدينة المنورة ومني هناك بالملاريا الشديدة ثم شفي منها ورجع فقد ينتج ذلك الاقتران بين الملاريا والسفر الى المدينة علاقة بينهما ، فمتى تصور المدينة انتقل ذهنه الى تصور الملاريا .

واذا درسنا على هذا الأساس علاقة السببية بين اللفظ والمعنى زالت المشكلة ، إذ نستطيع أن نفسر هذه العلاقة بوصفها نتيجة لاقتران تصور المعنى بتصور اللفظ بصورة متكررة أو في ظرف مؤثر ، الأمر الذي أدى الى قيام علاقة بينهما كالعلاقة التي قامت بين المدينة والملاريا أو بين النوفلي والسكوني ، فالسبب في تكوُّن العلاقة اللغوية والدلالة اللفظية هو السبب في قيام العلاقة بين المدينة المنورة والملاريا أو بين النوفلي والسكوني تماماً .

ويبقى علينا بعد هذا أن نتساءل : كيف اقترن تصور اللفظ بمعنى خاص مراراً كثيرة أو في ظرف مؤثر فأنتج قيام العلاقة اللغوية بينهما ؟ فنحن نعلم مثلاً أن اسم السكوني واسم النوفلي اقترنا مراراً عديدة في مطالعاتنا للروايات، لأن النوفلي يروي دائما عن السكوني ، فكنا نجد السكوني الى جانبه كلما وجدنا اسمه فقامت العلاقة بينهما ، فما هي الأسباب التي جعلت اللفظ يقترن بالمعنى كما اقترن اسم النوفلي باسم السكوني أو كما اقترنت فكرة الملاريا بفكرة المدينة في ذهن الشخص الذي أصيب بها حال سفره الى المدينة ؟ .

والجواب على هذا السؤال : ان بعض الألفاظ اقترنت بمعان معينة مراراً عديدة بصورة تلقائية ، فنشأت بينها العلاقة اللغوية ، وقد يكون من هذا القبيل كلمة « آه » ، إذ كانت تخرج من فم الانسان بطبيعته كلما أحس بالألم ، فارتبطت كلمة « آه » في ذهنه بفكرة الألم ، فأصبح كلما سمع كلمة « آه » انتقل ذهنه الى فكرة الألم . .

ومن المحتمل أن الانسان قبل أن توجد لديه أيُّ لغة قد استرعى انتباهه هذه العلاقات التي قامت بين الألفاظ من قبيل « آه » ومعانيها نتيجة لاقتران تلقائي بينهما ، وأخذ ينشىء على منوالها علاقات جديدة بين الألفاظ والمعاني .

وبعض الألفاظ قرنت بالمعنى في عملية واعية مقصودة لكي تقوم بينهما

علاقة سببية ، وأحسن نموذج لذلك الأسماء الشخصية ، فأنت حين تريد أن تسمي ابنك علياً تقرن اسم علي بالوليد الجديد لكي تنشىء بينهما علاقة لغوية ويصبح اسم علي دالاً على وليدك . ويسمى عملك هذا « وضعاً » ، فالوضع هو عملية تقرن فيها لفظاً بمعنى نتيجتها أن يقفز الذهن الى المعنى عند تصور اللفظ دائماً .

ونستطيع أن نشبه الوضع على هذا الأساس بما تضعه حين تسأل عن طبيب العيون فيقال لك : هو « جابر » فتريد أن تركز اسمه في ذاكرتك وتجعل نفسك تستحضره متى أردت ، فتحاول أن تقرن بينه وبين شيء قريب من ذهنك فتقول مثلا : أنا بالأمس قرأت كتاباً أخذ من نفسي مأخذاً كبيراً اسم مؤلفه جابر فلأتذكر دائماً أن اسم طبيب العيون هو اسم صاحب ذلك الكتاب . وهكذا توجد عن هذا الطريق ارتباطاً خاصاً بين صاحب الكتاب والطبيب جابر ، وبعد ذلك تصبح قادراً على استذكار اسم الطبيب متى تصورت ذلك الكتاب .

وهذه الطريقة التي تستعملها لإيجاد العلاقة بين تصور الكتاب وتصور اسم الطبيب لا تختلف جوهرياً عن الطريقة التي تستعمل في الوضع لاقامة العلاقة اللغوية بين الألفاظ والمعاني .

ما هو الاستعمال ؟ *

بعد أن يوضع اللفظ لمعنى يصبح تصور اللفظ سبباً لتصور المعنى ، ويأتي عندئذٍ دور الاستفادة من هذا العلاقة اللغوية التي قامت بينهما ، فاذا كنت تريد أن تعبّر عن ذلك المعنى لشخص آخر وتجعله يتصوره في ذهنه فبإمكانك أن تنطق بذلك اللفظ الذي أصبح سبباً لتصور المعنى ، وحين يسمعه صاحبك ينتقل ذهنه الى معناه بحكم علاقة السببية بينهما ، ويسمى استخدامك للفظ بقصد إخطار معناه في ذهن السامع « استعمالاً » .

فاستعمال اللفظ في معناه يعني إيجاد الشخص لفظاً لكي يعدّ ذهن غيره للانتقال الى معناه ، ويسمى اللفظ « مستعملاً » والمعنى « مستعملاً فيه » وإرادة المستعمل إخطار المعنى في ذهن السامع عن طريق اللفظ « إرادة استعمالية » .

الحقيقة المجاز : ✧✧✧

ويقسم الاستعمال الى حقيقي ومجازي ، فالاستعمال الحقيقي هو استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له الذي قامت بينه وبين اللفظ علاقة لغوية بسبب الوضع ، ولهذا يطلق على المعنى الموضوع له اسم « المعنى الحقيقي » .

والاستعمال المجازي هو استعمال اللفظ في معنى آخر لم يوضع له ولكنه يشابه ببعض الاعتبارات المعنى الذي وضع اللفظ له ، ومثاله أن تستعمل كلمة « البحر » في العالم الغزير علمه لأنه يشابه البحر من الماء في الغزارة والسعة ، ويطلق على المعنى المشابه للمعنى الموضوع له اسم « المعنى المجازي » وتعتبر علاقة اللفظ بالمعنى المجازي علاقة ثانوية ناتجة عن علاقته اللغوية الأولية بالمعنى الموضوع له ، لأنها تنبع عن الشبه القائم بين المعنى الموضوع له والمعنى المجازي .

والاستعمال الحقيقي يؤدي غرضه ، وهو انتقال ذهن السامع الى تصور المعنى بدون أي شرط ، لأن علاقة السببية القائمة في اللغة بين اللفظ والمعنى الموضوع له كفيلة بتحقيق هذا الغرض . وأما الاستعمال المجازي فهو لا ينقل ذهن السامع الى المعنى ، إذ لا توجد علاقة لغوية وسببية بين لفظ البحر والعالم ، فيحتاج المستعمل لكي يحقق غرضه في الاستعمال المجازي الى قرينة تشرح مقصوده ، فإذا قال مثلاً : « بحر في العلم » كانت كلمة « في العلم » قرينة على المعنى المجازي ، ولهذا يقال عادة ان الاستعمال المجازي يحتاج الى قرينة دون الاستعمال الحقيقي .

قد ينقلب المجاز حقيقة : ***

وقد لاحظ الأصوليون بحق أن الاستعمال المجازي ـ وإن كان يحتاج الى قرينة في بداية الأمر ـ ولكن اذا كثر استعمال اللفظ في المعنى المجازي بقرينة وتكرر ذلك بكثرة قامت بين اللفظ والمعنى المجازي علاقة جديدة ، وأصبح اللفظ نتيجة لذلك موضوعاً لذلك المعنى وخرج عن المجاز الى الحقيقة ولا تبقى بعد ذلك حاجة الى قرينة .

وهذه الظاهرة يمكننا تفسيرها بسهولة على ضوء طريقتنا في شرح حقيقة الوضع والعلاقة اللغوية ، لأننا عرفنا أن العلاقة اللغوية تنشأ عن اقتران اللفظ بالمعنى مراراً عديدة أو في ظرف مؤثر ، فاذا استعمل اللفظ في معنى مجازي مراراً كثيرة اقترن تصور اللفظ بتصور ذلك المعنى المجازي في ذهن السامع اقتراناً متكرراً ، وأدى هذا الاقتران المتكرر الى قيام العلاقة اللغوية بينهما كما قامت العلاقة بين اسم النوفلي واسم السكوني .

تصنيف اللغة : ***

تنقسم كلمات اللغة كما قرأتم في النحو الى اسم وفعل وحرف ، وقولنا : « تهتدي الانسانية في الاسلام » يشتمل على الأقسام الثلاثة ، فـ « الانسانية » و« الاسلام » من الأسماء ، و« في » حرف من حروف الجر ، و« تهتدي » فعل من أفعال المضارعة .

واذا درسنا مفردات هذه الجملة بشيء من الدقة نجد أن كلمة « الانسانية » لو فصلت عن سائر الكلمات وبقيت بمفردها لظلت تحتفظ بمدلولها ومعناها الخاص ، وكذلك كلمة « الاسلام » توحي بنفس المعنى الخاص بها سواء كانت جزءاً من الجملة أو منفصلة عنها . وأما كلمة « في »

فهي تفقد معناها اذا جردت عن الجملة ولوحظت بمفردها ، إذ لا توجد في ذهننا عندئذ أي تصور محدد بينما هي في داخل الجملة شرط ضروري فيها ، إذ لولاها لما استطعنا أن نربط بين الانسانية والاسلام ، فلو قلنا : « تهتدي الانسانية الاسلام » لأصبحت الجملة غير مفهومة ، فكلمة « في » تقوم بدور الربط بين الانسانية والاسلام [1] وهذا يعني أن معنى الحرف هو الربط بين معاني الأسماء والتعبير عن أنواع العلاقات والروابط التي تقوم بين تلك المعاني ، فكلمة « في » في قولنا : « تهتدي الانسانية في الاسلام الى أرقى الثقافات » تعبِّر عن نوع من الربط بين الانسانية والاسلام ، وكلمة « الى » في قولنا : « تهتدي الانسانية الى الاسلام كلما ازداد وعيها » تعبر عن نوع آخر من الربط بينهما ، و« ب » في قولنا : « تهتدي الانسانية بالاسلام الى طريق الله المستقيم » يعبر عن نوع ثالث من الربط بينهما ، وهكذا سائر الحروف .

ونعتبر كل معنى يمكن تصوره وتحديده بدون حاجة الى وقوعه في سياق جملة معنى إسمياً ، ونطلق على الروابط التي لا يمكن تصورها إلا في سياق جملة اسم المعاني الحرفية .

وأما كلمة « تهتدي » في جملتنا المتقدمة التي تمثل فئة الأفعال من اللغة فهي تشتمل على معنى كلمة الاهتداء ، فان ما نتصوره حين نسمع كلمة الاهتداء نتصوره من كلمة « تهتدي » ، وكلمة الاهتداء اسم ومعناها معنى اسمي ، فنعرف من ذلك أن الفعل يشتمل على معنى اسمي ما دامت كلمة « تهتدي » تدل على نفس المعنى الذي تدل عليه كلمة الاهتداء ،

---

(١) يجب الانتباه الى ان الربط في الحقيقة يقوم في هذا المثال بين مادة الفعل ـ اي اهتداء الانسانية ـ والاسلام لا بين الانسانية نفسها والاسلام ، وانما نعبر بذلك في المتن تسهيلاً على المبتدىء عند دراسته للكتاب ، لأننا حتى الآن لم نذكر شيئا عن تحليل الفعل الى مادة وهيئة .

ولكن الفعل مع هذا لا يدل على المعنى الاسمي فحسب ، بدليل أنه لو كان مدلوله اسمياً فقط لأمكن استبداله بالاسم ولصح أن نقول : « الانسانية اهتداء في الاسلام » بدلاً عن قولنا : « الانسانية تهتدي في الاسلام » مع أنا نرى أن الجملة تصبح مفككة وغير مرتبطة اذا قمنا بعملية استبدال من هذا القبيل ، فهذا يدل على أن الفعل يشتمل اضافة الى المعنى الاسمي على معنى حرفي يربط بين الاهتداء والانسانية في قولنا : « الانسانية تهتدي في الاسلام » .

ونستخلص من ذلك أن الفعل مركَّب من اسم وحرف ، لأنه يشتمل على معنى اسمي استقلالي ومعنى حرفي ارتباطي ، وهو يدل على المعنى الاسمي بمادته ويدل على المعنى الحرفي بهيئته ، ونريد بالمادة الأصل الذي اشتق الفعل منه كالاهتداء بالنسبة الى « تهتدي » ، ونريد بالهيئة الصيغة الخاصة التي صيغت المادة بها - أي صيغة « يفعل » في المضارع و« فعل » في الماضي - فان هذه الصيغة تدل على معنى حرفي يربط بين معنى المادة ومعنى آخر في الجملة . وقد ربطت صيغة « تهتدي » في مثالنا بين الاهتداء والانسانية - أي بين مادة الفعل والفاعل بوصفهما معنيين اسميين .

هيئة الجملة :

عرفنا ان الفعل له هيئة تدل على معنى حرفي - أي على الربط - وكذلك الحال في الجملة أيضا ، ونريد بالجملة [1] كل كلمتين أو أكثر بينهما ترابط ، ففي قولنا : « علي إمام » نفهم من كلمة « علي » معناها الاسمي ومن كلمة « الإمام » معناها الاسمي ، ونفهم إضافة الى ذلك ارتباطاً خاصاً بين هذين المعنيين الاسميين ، وهذا الارتباط الخاص لا تدل عليه

(١) ولا نتقيد بالمصطلح النحوي للجملة .

كلمـة « علي » بمفـردها ولا كلمـة « إمام » بمفـردها ، وانمـا تدل عليـه الجملة بتركيبها الخاص ، وهذا يعني أن هيئـة الجملة تدل على نوع من الـربط ـ أي على معنى حرفي .

نستخلص مما تقدم أن اللغـة يمكن تصنيفها من وجهـة نظر تحليليـة الى فئتين : احداهمـا فئة المعـاني الاسمية وتـدخل في هـذه الفئة الأسـماء ومـواد الأفعال ، والأخرى فئة المعاني الحرفية ـ أي الـروابط ـ وتدخـل فيها الحـروف وهيئات الأفعال وهيئات الجمل .

الرابطة التامة والرابطة الناقصة :

« المفيد عالم بالعلوم الاسلامية كلها »	« المفيد العالم بالعلوم الاسلامية كلها »
« الاسلام نظام كامل للحياة »	« قلم أخي . . . » .
« الشريعة خالدة »	« الدار المتهدمة الواقعة في الشارع . . . »
« وجب الأمر بالمعروف »	« الثوب الجميل . . . » .

إذا لاحـظنا الفئـة الأولى من هذه الجمـل نجد أن كـل جملة منهـا تـدل عـلى معنى مكتمل يمكن للمتكلم الإخبار عنه ويمكن للسـامـع تصـديقـه أو تكـذيبه ، بينـما نجـد أن الجمـل في الفئـة الثـانيـة نـاقصـة لا يمكن للمتكلم الاكتفـاء بهـا ولا يمكن للسـامـع أن يعلق عليهـا بتصـديق أو تكـذيب مـا لم تكمـل بخبر من قبيـل أن نقول : « قلم أخي ضـائـع » . ومـردُّ الفـرق بـين الفئتين الى نوع الـربط الذي تـدل عليه هيئـة الجملة ، فهيئة الجملة في الفئـة الأولى تـدل على نـوع من الـربط يختلف عن الـربط الـذي تـدل عليـه هيئـة الجملة في الفئـة الثانيـة . وعـلى هـذا الأسـاس نعـرف أن الـربط نـوعـان :

أحدهما الـربط التام ويسمى أحيـاناً بـ « النسبـة التامـة » ، وهو الـربط الذي يصوغ جملة تامـة كما في الفئـة الأولى ، والآخر الـربط الناقص ويسمى أيضـاً بـ « النسبة الناقصة » ، وهو ما يصوغ جملة ناقصة كما في الفئة الثانية .

ونحن اذا دققنـا في أكثر الجمـل التي وردت في الفئة الأولى نجـد فيهـا أكـثر من معنى حـرفي واحـد ، ففي الجملة الاولى نجـد مثـلا المعنى الحـرفي الـذي تدل عليـه هيئة الجملة ـ وهـو الربط بين المبتدأ والخبر ـ ونجد أيضـا المعنى الحـرفي الـذي يـدل عليـه حـرف البـاء ـ وهـو الـربط بـين علم المفيـد والعلوم الإسلامية كلها ـ ، غـير أن الجملة إنما أصبحت تـامـة نتيجـة للربط الأول الـذي دلت عليـه هيئـة الجملة دون الـربط الـذي دلَّ عليـه الحـرف ، ولهذا اذا احتفظنا بالـربط الثاني دون الأول أصبحت الجملة نـاقصة ، كـما اذا قلنا : « عالم بالعلوم الاسلامية كلها » بـدلاً عن قولنـا : « المفيد عـالم بالعلوم الاسـلاميـة كلهـا » ، فهيئـة الجملة إذن هي التي تـدل عـلى النسبـة التـامـة والربط التام دون الحرف ، وأما الحروف فهي تدل دائماً على النسبـة الناقصـة والربط الناقص .

ونستخلص من ذلك أن الحروف تدل دائماً على النسبة النـاقصة ، وأمـا الهيئات فهي في بعض الأحيان تـدل على النسبـة التامـة كما في الجمـل المفيدة الاسميـة والفعليـة ، وأحيـانـاً تـدل عـلى النسبـة النـاقصـة كـما في الجمـل الوصفية .

وأمـا ما هـو الفرق الجـوهري بـين واقع النسبـة التامـة وواقـع النسبـة الناقصة ؟ فهذا ما نجيب عليه في الحلقات المقبلة إن شاء الله تعالى .

المدلول اللغوي والمدلول النفسي :***

قلنـا سابقـاً : إن دلالـة اللفظ عـلى المعنى هي أن يؤدي تصـور اللفظ الى تصـور المعنى ، ويسمى اللفظ « دالاً » والمعنى الذي نتصـوره عند سمـاع

اللفظ « مدلولاً » .

وهذه الدلالة لغوية ، ونقصد بذلك أنها تنشأ عن طريق وضع اللفظ للمعنى ، لأن الوضع يوجد علاقة السببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى ، وعلى أساس هذه العلاقة تنشأ تلك الدلالة اللغوية ومدلولها هو المعنى اللغوي للّفظ .

ولا تنفك هذه الدلالة عن اللفظ مهما سمعناه ومن أيٍّ مصدر كان ، فجملة « الحق منتصر » اذا سمعناها انتقل ذهننا فوراً الى مدلولها اللغوي سواء سمعناها من متحدث واعٍ أو من نائم في حالة عدم وعيه ، وحتى لو سمعناها نتيجة لاحتكاك حجرين ، فإن الجملة في جميع هذه الحالات تدل دلالة لغوية ـ أي تؤدي بنا الى تصور معناها اللغوي ـ فنتصور معنى كلمة « الحق » ونتصور معنى كلمة « منتصر » ، ونتصور النسبة التامة التي وضعت هيئة الجملة لها ، وتسمى هذه الدلالة لأجل ذلك « دلالة تصورية » .

ولكنا اذا قارنا بين تلك الحالات وجدنا أن الجملة حين تصدر من نائم أو تنتج نتيجة عن احتكاك بين حجرين لا يوجد لها إلا مدلولها اللغوي ذاك ، ويقتصر مفعولها على ايجاد تصورات للحق والانتصار والنسبة التامة في ذهننا وأما حين نسمع الجملة من متحدث واعٍ فلا تقف الدلالة عند مستوى التصور بل نتعداه الى مستوى التصديق ، إذ تكشف الجملة عندئذ عن أشياء نفسية في نفس المتكلم فنحن نستدل عن طريق صدور الجملة منه على وجود إرادة استعمالية في نفسه ، أي إنه يريد أن يخطر المعنى اللغوي لكلمة « الحق » وكلمة « المنتصر » وهيئة الجملة في أذهاننا وأن نتصور هذه المعاني كما نعرف أيضا أن المتكلم إنما يريد منا أن نتصور تلك المعاني لا لكي يخلق تصورات مجردة في ذهننا فحسب بل لغرض في نفسه ، وهذا الغرض الأساسي هو في المثال المتقدم ـ أي في جملة « الحق منتصر » ـ غرض الإخبار عن ثبوت الخبر للمبتدأ ، فإن المتكلم إنما يريد منا أن نتصور معاني الجملة لأجل أن يخبرنا عن ثبوتها في الواقع ،

ويطلق على الغرض الأساسي في نفس المتكلم اسم « الارادة الجدية » .

وتسمى الدلالة على هذين الأمرين ـ الإرادة الاستعمالية والارادة الجدية ـ « دلالة تصديقية » ، لأنها دلالة تكشف عن إرادة المتكلم وتدعو الى تصديقنا بها لا الى مجرد التصور الساذجّ ، كما نسميها أيضا بـ « الدلالة النفسية » ، لأن المدلول هنا نفسي ، وهو إرادة المتكلم .

وهكذا نعرف أن الجملة التامة لها إضافة الى مدلولها التصوري اللغوي مدلولان نفسيان : أحدهما الإرادة الاستعمالية ، إذ نعرف عن طريق صدور الجملة من المتكلم أنه يريد منا أن نتصور معاني كلماتها . والآخر الارادة الجدية ، وهي الغرض الأساسي الذي من أجله أراد المتكلم أن نتصور تلك المعاني .

وأحياناً تتجرد الجملة عن المدلول النفسي الثاني ، وذلك اذا صدرت من المتكلم في حالة الهزل لا في حالة الجد ، ولم يكن يستهدف منها الا مجرد إيجاد تصورات في ذهن السامع لمعاني كلماتها ، فلا توجد في هذه الحالة إرادة جدية بل إرادة استعمالية فقط .

والدلالة التصديقيُة ليست لغوية ، أي انها لا تعبِّر عن علاقة ناشئة عن الوضع بين اللفظ والمدلول النفسي ، لأن الوضع انما يوجد علاقة بين تصور اللفظ وتصور المعنى لا بين اللفظ والمدلول النفسي ، وإنما تنشأ الدلالة التصديقية من حال المتكلم ، فان الانسان اذا كان في حالة وعي وانتباه وجدية وقال : « الحق منتصر » يدل حاله على أنه لم يقل هذه الجملة ساهياً ولا هازلاً وإنما قالها بإرادة معينة واعية .

.وهكذا نعرف أنا حين نسمع جملة كجملة « الحق منتصر » نتصور المعاني اللغوية للمبتدأ والخبر والهيئة بسبب الوضع الذي أوجد علاقة السببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى ، ونكتشف الإرادة الواعية للمتكلم بسبب حال المتكلم ، وتصورنا ذلك يمثل الدلالة التصورية واكتشافنا هذا

يمثل الدلالة التصديقية والمعنى الذي نتصوره هو المدلول التصوري واللغوي للفظ ، والإرادة التي نكتشفها في نفس المتكلم هي المدلول التصديقي والنفسي الذي يدل عليه حال المتكلم .

وعلى هذا الأساس نكتشف مصدرين للدلالة :

أحدهما اللغة بما تشتمل عليها من أوضاع ، وهي مصدر الدلالة التصورية ، لأنها تقيم علاقات السببية بين تصور الألفاظ وتصور المعاني .

والآخر حال المتكلم ، وهو مصدر الدلالة التصديقية ، أي دلالة اللفظ على مدلوله النفسي التصديقي ، فإن اللفظ إنما يكشف عن إرادة المتكلم اذا صدر في حالة يقظة وانتباه وجدية ، فهذه الحالة إذن هي مصدر الدلالة التصديقية ، ولهذا نجد أن اللفظ اذا صدر من المتكلم في حالة نوم أو ذهول لا توجد له دلالة تصديقية ومدلول نفسي .

الجملة الخبرية والجملة الانشائية :

تقسم الجملة عادة الى خبرية وإنشائية ، ونحن في حياتنا الاعتيادية نحس بالفرق بينهما ، فأنت حين تتحدث عن بيعك للكتاب بالأمس وتقول : « بعت الكتاب بدينار » ترى أن الجملة تختلف بصورة أساسية عنها حين تريد أن تعقد الصفقة مع المشتري فعلاً فتقول له : « بعتك الكتاب بدينار » . وبالرغم من أن الجملة في كلتا الحالتين تدل على نسبة تامة بين البيع والبائع ـ أي بينك وبين البيع ـ ، يختلف فهمنا للجملة وتصورنا للنسبة في الحالة الأولى عن فهمنا للجملة وتصورنا للنسبة في الحالة الثانية ، فالمتكلم حين يقول في الحالة الأولى : « بعت الكتاب بدينار » يتصور النسبة بما هي حقيقة واقعة لا يملك من أمرها فعلاً شيئاً إلا أن يخبر عنها اذا أراد ، وأما حين يقول في الحالة الثانية : « بعتك الكتاب بدينار » فهو يتصور النسبة لا بما هي حقيقة واقعة مفروغ عنها بل يتصورها بوصفها

نسبة يراد تحقيقها .

ونستخلص من ذلك أن الجملة الخبرية موضوعة للنسبة التامة منظوراً اليها بما هي حقيقة واقعة وشيء مفروغ عنه ، والجملة الانشائية موضوعة للنسبة التامة منظوراً اليها بما هي نسبة يراد تحقيقها .

الظهور اللفظي : ***

قد تقوم عدة علاقات بين لفظ واحد ومعانٍ عديدة ، فيعتبر كل واحد من تلك المعاني معنى للفظ . ومثاله كلمة « المولى » فانها ذات معنيين أحدهما السيد الحاكم والآخر الصديق ، وللفظ علاقة بكل من هذين المعنيين .

وهذه العلاقات العديدة إما أن تكون متكافئة ومتساوية في الدرجة أولا .

فالعلاقات المتكافئة توجد نتيجة لوضع اللفظ في اللغة لعدة معانٍ ، فتنشأ بسبب ذلك علاقات متساوية في الدرجة بين اللفظ وكل واحد من تلك المعاني ، ويسمى اللفظ في هذه الحالة « مشتركاً » لاشتراكه بين معنيين ، ومن أمثلته كلمة « المولى » الموضوعة للسيد الحاكم وللصديق ، وكلمة « القرء » الموضوعة للطهر والحيض ، وكلمة « العين » الموضوعة لعين الانسان وعين الماء .

والعلاقات غير المتكافئة في الدرجة من أمثلتها علاقات اللفظ الواحد بالمعنى الحقيقي والمعنى المجازي ، فكلمة « البحر » لها علاقة بالمعنى الحقيقي وهو البحر من الماء ، ولها علاقة بالمعنى المجازي وهو العالم الغزير علمه ، ولكن هاتين العلاقتين غير متكافئتين وليستا من درجة واحدة ، لأن علاقة اللفظ بالمعنى المجازي نبعت من علاقته بالمعنى الحقيقي ، فقد قامت العلاقة أولا بين كلمة « البحر » و« البحر من الماء » ولأجل الشبه بين ماء البحر

والعالم الغزير علمه في الغزارة والسعة نشأت في ظل ذلك علاقة بين كلمة البحر والعالم الغزير علمه ، فمن الطبيعي أن تكون هذه العلاقة أقل درجة من علاقة اللفظ بمعناه الحقيقي .

وفي حالة عدم تكافؤ العلاقات يعتبر المعنى الأوثق علاقة من الناحية اللغوية هو المعنى الظاهر من اللفظ ، لأن الذهن ينتقل اليه قبل أن ينتقل الى غيره من معاني اللفظ ، ونطلق على هذا الظهور اسم « الظهور اللفظي » .

تقسيم البحث

الدليل اللفظي هو الكلام الصادر من المعصوم ، وهو يتألف من كلمات وجمل لغوية ، وفهم الحكم الشرعي من الدليل اللفظي يتوقف على العلم بالعلاقات اللغوية التي تقوم بين ألفاظ الدليل والمعاني في اللغة العربية ومعرفة أقوى المعاني علاقة باللفظ اذا كانت معانيه متعددة لكي نحدد بذلك الظهور اللفظي للدليل ، حتى اذا حددنا الظهور اللفظي للدليل جاء دور البحث عن حجية الظهور وإمكانية جعله أساساً لتفسير الدليل اللفظي وفهم الحكم الشرعي منه .

وعلى هذا الأساس سوف نقسم البحث الى فصلين :

أحدهما في تحديد الظهور اللفظي للدليل عن طريق تحديد العلاقات اللغوية التي تقوم بين ألفاظ الدليل والمعاني ، ومعرفة أقوى المعاني علاقة باللفظ عند تعدد معانيه .

والفصل الآخر في إمكان جعل الظهور اللفظي أساساً لتفسير الدليل :

الفصل الأول

في تحديد ظهور الدليل اللفظي

١ ـ « أحسن الى الفقير » .

٢ ـ « حافظ على أحكام الشريعة » .

٣ ـ « إدفع الخطر عن الاسلام » .

١ ـ « اذا زالت الشمس وجبت الصلاة » .

٢ ـ « اذا هلَّ هلال شهر رمضان وجب الصوم » .

٣ ـ « اذا هاجم العدو بلاد الاسلام وجب الجهاد » .

١ ـ « العلماء أولياء الأمور » .

٢ ـ « يجب على الفقهاء إيصال الأحكام » .

٣ ـ « الصبيان لا يجوز بيعهم » .

هذه ثلاث فئات من الكلام تشتمل كل فئة على مجموعة من الجمل تصلح كل واحدة من تلك الجمل أن تكون دليلاً لفظياً لإثبات حكم شرعي ، ولكي نفهم الحكم الذي تدل عليه تلك الجملة يجب أن نعرف المعاني اللغوية والظواهر اللفظية في الجملة .

ونحن اذا دققنا النظر في كل فئة وجدنا أن كل جملة فيها تتميز بألفاظها عن الجمل الأخرى ، فالإحسان والفقير كلمتان تتميز بهما الجملة الأولى القائلة « أحسن الى الفقير » ، كما أن الجملة الثانية تتميز بكلمة « الشريعة » وكلمة « أحكام » وكلمة « حافظ » وهكذا . ولهذا اذا أردنا أن نفهم الحكم الذي تدل عليه الجملة الأولى يجب أن نعرف معنى

« الاحسان » ومعنى كلمة « الفقير » ، بينما لا نحتاج الى معرفة ذلك اذا أردنا أن نفهم الحكم الذي تدل عليه الجملة الثانية ، وإنما نحتاج بدلاً عن ذلك الى معرفة كلمة « الشريعة » وكلمة « أحكام » وكلمة « حافظ » الأمور التي جاءت في الجملة الثانية ، ولكن يوجد في جميع جمل الفئة الأولى عنصر عام يتوقف فهم الحكم الشرعي من جميع تلك الجمل على معرفة معناه ، وهذا العنصر هو صيغة فعل الأمر ، فإن هذه الصيغة موجودة في الجمل الثلاث بالرغم من اختلاف تلك الجمل في جميع كلماتها ، فلا بد أن نعرف ما هو مدلول صيغة فعل الأمر وأنها هل تدل على الوجوب أو الاستحباب ؟ لكي نستنبط نوع الحكم المتعلق بالاحسان الى الفقير ، ونوع الحكم المتعلق بالمحافظة على احكام الشريعة ، ونوع الحكم المتعلق بدفع الخطر عن الاسلام .

واذا لاحظنا الجملة في الفئة الثانية وجدنا فيها أيضا عنصراً عاماً يتوقف على معرفة معناه فهم الأحكام التي تدل عليها تلك الجمل ، وهذا العنصر العام هو أداة الشرط المتمثلة في كلمة « اذا » ؟ فإن هذه الأداة هي التي تدل على ربط وجوب الصلاة بالزوال ، وربط وجوب الصوم بهلال رمضان ، وربط وجوب الجهاد بمهاجمة العدو لبلاد الاسلام .

وفي الفئة الثالثة نجد عنصراً عاماً هو صيغة الجمع المعرف باللام ، فإن هذه الصيغة موجودة في كلمة « العلماء » وكلمة « الفقهاء » وكلمة « الصبيان » فيجب لكي نفهم حدود الأحكام التي دلت عليها الجمل الثلاث أن نعرف ما هو المدلول اللغوي لصيغة الجمع المعرف باللام وهل تدل على العموم ـ أي على شمول الحكم لجميع الأفراد ـ أولا ؟

وفي هذا الضوء نستطيع أن نقسم العناصر اللغوية من وجهة نظر أصولية الى عناصر مشتركة في عملية الاستنباط وعناصر خاصة في تلك العملية .

فالعناصر المشتركة هي كل أداة لغوية تصلح للدخول في أيِّ دليل

مهما كان نوع الموضوع الذي يعالجه ذلك الدليل ، ومثاله صيغة فعل الأمر ، فان بالإمكان استخدامها بالنسبة الى أيِّ موضوع ، فيقال تارة : « أحسن الى الفقير » وأخرى « صلِّ » وثالثة « ادفع الخطر عن الاسلام » .

والعناصر الخاصة في عملية الاستنباط هي كل أداة لغوية لا تصلح للدخول إلا في الدليل الذي يعالج موضوعاً معيناً ، ولا أثر لها في استنباط حكم موضوع آخر ، ككلمة « الاحسان » ، فإنها لا يمكن أن تدخل في دليل سوى الدليل الذي يشتمل على حكم مرتبط بالإحسان ، ولا علاقة للأدلة التي تشتمل على حكم الصلاة مثلاً بكلمة « الاحسان » ، فلهذا كانت كلمة « الإحسان » عنصراً خاصاً في عملية الاستنباط ، لأنها تختص باستنباط أحكام نفس الاحسان ، ولا أثر لها في استنباط حكم موضوع آخر .

وعلى هذا الأساس يدرس علم الأصول من اللغة القسم الأول من الأدوات اللغوية التي تعتبر عناصر مشتركة في عملية الاستنباط ، فيبحث عن مدلول صيغة فعل الأمر وأنها هل تدل على الوجوب أو الاستحباب ؟ ولا يبحث عن مدلول كلمة « الاحسان » .

ويدخل في القسم الأول من الأدوات اللغوية أداة الشرط أيضا ، لأنها تصلح للدخول في استنباط الحكم من أيِّ دليل لفظي مهما كان نوع الموضوع الذي يتعلق به ، فنحن نستنبط من النص القائل : « اذا زالت الشمس وجبت الصلاة » ، أن وجوب الصلاة مرتبط بالزوال بدليل أداة الشرط ، ونستنبط من النص القائل : « اذا هلَّ هلال شهر رمضان وجب الصوم » ، أن وجوب الصوم مرتبط بالهلال ، ولأجل هذا يدرس علم الأصول أداة الشرط بوصفها عنصراً مشتركاً ، ويبحث عن نوع الربط الذي تدل عليه ونتائجه في استنباط الحكم الشرعي .

وكذلك الحال في صيغة الجمع المعرَّف باللام ، لأنها أداة لغوية صالحة للدخول في الدليل اللفظي مهما كان نوع الموضوع الذي يتعلق به .

وفيما يلي نذكر بعض النماذج من هذه الأدوات المشتركة التي يدرسها الأصوليون :

١ - (صيغة الأمر) :***

صيغة فعل الأمر نحو « إذهب » و« صلِّ » و« صم » و« جاهد » الى غير ذلك من الأوامر . والمقرر بين الأصوليين عادة هو القول بأن هذه الصيغة تدل لغة على الوجوب .

وهذا القول يدعونا أن نتساءل هل يريد هؤلاء الاعلام من القول بأن صيغة فعل الأمر تدل على الوجوب أن صيغة فعل الأمر تدل على نفس ما تدل عليه كلمة الوجوب ؟ فيكونان مترادفين كالترادف بين كلمتي « إنسان » و« بشر » ، وكيف يمكن افتراض ذلك ؟ مع أننا نحس بالوجدان أن كلمة الوجوب وصيغة فعل الأمر ليستا مترادفتين ، وإلا لجاز أن نستبدل إحداهما بالأخرى فيقول الآمر : « وجوب الصلاة » بدلاً عن « صلِّ » ويقول : « وجوب الصوم » بدلاً عن « صم » ، وما دام هذا الاستبدال غير جائز فنعرف أن صيغة فعل الأمر تدل على معنى يختلف عن المعنى الذي تدل عليه كلمة الوجوب ، ويصبح من الصعب عندئذ فهم القول السائد بين الأصوليين بأن صيغة فعل الأمر تدل على الوجوب .

والحقيقة أن هذا القول يحتاج الى تحليل مدلول صيغة فعل الأمر لكي نعرف كيف تدل على الوجوب ، ونحن حين ندقق في فعل الأمر نجد أنه يشكّل جملة مفيدة بضم فاعله اليه نظير فعل الماضي أو المضارع اذا ضم فاعله اليه ، فكما أن « ذهب عامر » جملة مفيدة مكونة من فعل ماض وفاعل ، كذلك جملة « اذهب » اذا خاطبت عامراً بها .

وقد مر سابقاً أن الجملة المفيدة تدل هيئتها دائماً على النسبة التامة ، وعلى هذا الأساس يكون مدلول فعل الأمر بوصفه جملة مفيدة هو النسبة

التامة بين مادة الفعل والمخاطب ، أي بين الذهاب والشخص المدعو للذهاب في مثال « اذهب » وبين الصلاة والشخص المدعو للصلاة في « صلِّ » وهكذا . كما أن مدلول فعل الماضي أو المضارع هو النسبة التامة أيضا ، فـ « ذهب عامر » و« اذهب » كلتاهما جملتان مفيدتان تدلان على النسبة التامة بين مادة الفعل والفاعل .

ولكن « اذهب » و« ذهب » بالرغم من دلالتهما معاً على النسبة التامة يختلفان أيضا من ناحية أخرى ، لأن « اذهب » تعتبر جملة انشائية وكذلك كل أفعال الأمر ، و« ذهب » تعتبر جملة خبرية ، فأنت تقول : « ذهب عامر » حين تريد أن تخبر عن ذهابه ، وتقول : « اذهب » حين تريد أن تدفعه الى الذهاب .

وهذا الاختلاف يعني ـ على ضوء ما عرفنا سابقاً من فرق بين الجملة الانشائية والجملة الخبرية ـ أن مدلول « اذهب » هو النسبة بين الذهاب والمخاطب بما هي في طريق التحقيق وباعتبارها يراد تحقيقها ، بينما تدل صيغة « ذهب » على النسبة بما هي حقيقة واقعة مفروغ عنها .

ونستخلص من ذلك أن صيغة فعل الأمر تدل على نسبة تامة بين مادة الفعل والفاعل منظوراً اليها بما هي نسبة يراد تحقيقها وإرسال المكلف نحو ايجادها . أرأيت الصياد حين يرسل كلب الصيد الى فريسته ؟ إن تلك الصورة التي يتصورها الصياد عن ذهاب الكلب الى الفريسة وهو يرسله اليها ، هي نفس الصورة التي يدل عليها فعل الأمر ، ولهذا يقال في علم الأصول أن مدلول صيغة الأمر هو النسبة الارسالية .

وكما أن الصياد حين يرسل الكلب الى فريسته قد يكون إرساله هذا ناتجاً عن شوق شديد الى الحصول على تلك الفريسة ورغبة أكيدة في ذلك وقد يكون ناتجاً عن رغبة غير أكيدة وشوق غير شديد ، كذلك النسبة الارسالية التي تدل عليها الصيغة في فعل الأمر قد نتصورها ناتجة عن شوق شديد وإلزام أكيد وقد نتصورها ناتجة عن شوق أضعف ورغبة أقل درجة .

وعلى هذا الضوء نستطيع الآن أن نفهم معنى ذلك القول الأصولي القائل : إن صيغة فعل الأمر تدل على الوجوب ، فان معناه أن الصيغة قد وضعت للنسبة الإرسالية بوصفها ناتجة عن شوق شديد وإلزام أكيد ، ولهذا يدخل معنى الالزام والوجوب ضمن الصورة التي نتصور بها المعنى اللغوي للصيغة عند سماعها دون أن يصبح فعل الأمر مرادفاً لكلمة الوجوب .

وليس معنى دخول الإلزام والوجوب في معنى الصيغة أن صيغة الأمر لا يجوز استعمالها في مجال المستحبات ، بل قد استعملت كثيراً في موارد الاستحباب كما استعملت في موارد الوجوب ، ولكن استعمالها في موارد الوجوب استعمال حقيقي ، لأنه استعمال للصيغة في المعنى الذي وضعت له واستعمالها في موارد الاستحباب استعمال مجازي يبرره الشبه القائم بين الاستحباب والوجوب .

٢ ـ (صيغة النهي) :

صيغة النهي نحو « لا تذهب » ، «لا تخن» ، « لا تكسل في طلب العلم » . والمقرر بين الأصوليين هو القول بأن صيغة النهي تدل على الحرمة ، ويجب أن نفهم هذا القول بصورة مماثلة لفهمنا القول بأن صيغة الأمر تدل على الوجوب ، فإن النهي يشكل جملة مفيدة ويشتمل لأجل ذلك على نسبة تامة ، وتعتبر الجملة التي يشكلها جملة انشائية لا إخبارية ، فأنت حين تقول « لا تذهب » لا تريد أن تخبر عن عدم الذهاب وإنما تريد أن تمنع المخاطب عن الذهاب وتمسكه عن ذلك ، فصيغة الأمر والنهي متفقتان في كل هذا ولكنهما تختلفان في الإرسال والامساك ، لأن صيغة الامر تدل على نسبة إرسالية كما سبق ، وأما صيغة النهي فتدل على نسبة إمساكية ، أي إنا حين نسمع جملة « اذهب » نتصور نسبة بين الذهاب والمخاطب ونتصور أن المتكلم يرسل المخاطب نحوها

ويبعثه الى تحقيقها كما يرسل الصياد كلبه نحو الفريسة ، وأما حين نسمع جملة « لا تذهب » فنتصور نسبة بين الذهاب والمخاطب ، ونتصور أن المتكلم يمسك مخاطبه عن تلك النسبة ويزجره عنها ، كما لو حاول كلب الصيد أن يطارد الفريسة فأمسك به الصياد ، ولهذا نطلق عليها اسم « النسبة الامساكية » .

وتدخل الحرمة في مدلول النهي بالطريقة التي دخل بها الوجوب الى مدلول الأمر ، ولنرجع بهذا الصدد الى مثال الصياد ، فانا نجد أن الصياد حين يمسك كلبه عن تتبع الفريسة قد يكون امساكه هذا ناتجاً عن كراهة تتبع الكلب للفريسة بدرجة شديدة ، وقد ينتج عن كراهة ذلك بدرجة ضعيفة . ونظير هذا تماماً نتصوره في النسبة الامساكية التي نتحدث عنها ، فإنا قد نتصورها ناتجة عن كراهة شديدة للمنهي عنه ، وقد نتصورها ناتجة عن كراهة ضعيفة .

ومعنى القول بأن صيغة النهي تدل على الحرمة في هذا الضوء أن الصيغة موضوعة للنسبة الامساكية بوصفها ناتجة عن كراهة شديدة وهي الحرمة ، فتدخل الحرمة ضمن الصورة التي نتصور بها المعنى اللغوي لصيغة النهي عند سماعها .

وفي نفس الوقت قد تستعمل صيغة النهي في موارد الكراهة ، فينهى عن المكروه أيضا بسبب الشبه القائم بين الكراهة والحرمة ، ويعتبر استعمالها في موارد المكروهات إستعمالاً مجازياً .

٣ - (الاطلاق) : ***

وتوضيحه أن الشخص اذا أراد أن يأمر ولده باكرام جاره المسلم فلا يكتفي عادة بقوله : « أكرم الجار » بل يقول : « أكرم الجار المسلم » ، وأما اذا كان يريد من ولده أن يكرم جاره مهما كان دينه فيقول : « أكرم الجار »

ويطلق كلمة الجار ـ أي لا يقيدها بوصف خاص ـ ويفهم من قوله عندئذ أن الأمر لا يختص بالجار المسلم بل يشمل الجار الكافر أيضا ، وهذا الشمول نفهمه نتيجة لذكر كلمة الجار مجردة عن القيد ، ويسمى هذا بـ « الاطلاق » ويسمى اللفظ في هذه الحالة « مطلقاً » . وعلى هذا الأساس يعتبر تجرد الكلمة من القيد اللفظي في الكلام دليلاً على شمول الحكم ، ومثال ذلك من النص الشرعي قوله تعالى :﴿ **أحل الله البيع** ﴾، فقد جاءت كلمة البيع هنا مجردة عن أي قيد في الكلام ، فيدل هذا الاطلاق على شمول الحكم بالحلية لجميع أنواع البيع . وأما كيف أصبح ذكر الكلمة بدون قيد في الكلام دليلاً على الشمول وما هو مصدر هذه الدلالة فهذا ما لا يتسع له البحث على مستوى هذه الحلقة .

٤ ـ (ادوات العموم) :

أدوات العموم مثالها « كل » في قولنا : « احترم كل عادل » و« قاطع كل من يعادي الاسلام » ، وذلك أن الآمر حين يريد أن يدلل على شمول حكمه وعمومه قد يكتفي بالإطلاق وذكر الكلمة بدون قيد كما شرحناه آنفاً فيقول : « أكرم الجار » وقد يريد مزيداً من التأكيد على العموم والشمول فيأتي بأداة خاصة للدلالة على ذلك فيقول : في المثال المتقدم مثلاً « أكرم كل جار » ، فيفهم السامع من ذلك مزيداً من التأكيد على العموم والشمول ، ولهذا تعتبر كلمة « كل » من أدوات العموم لأنها موضوعة في اللغة لذلك ، ويسمى اللفظ الذي دلت الأداة على عمومه « عاماً » ويعبر عنه بـ« مدخول الأداة » ، لأن أداة العموم دخلت عليه وعممته .

ونستخلص من ذلك أن التدليل على العموم يتم بإحدى طريقتين : الأولى سلبية وهي الإطلاق، أي ذكر الكلمة بدون قيد . والثانية إيجابية وهي استعمال أداة للعموم نحو « كل » و« جميع » و« كافة » وما اليها من ألفاظ .

وقد اختلف الأصوليون في صيغة الجمع المعرف باللام من قبيل « الفقهاء » « العلماء » ، « الجيران » ، « العقود » . فقال بعضهم : إن هذه الصيغة نفسها من أدوات العموم أيضا مثل كلمة « كل » ، فأيّ جمع من قبيل « فقهاء » أو « علماء » أو « جيران » اذا أراد المتكلم إثبات الحكم لجميع أفراده والتدليل على عمومه بطريقة إيجابية أدخل عليه اللام فيجعله جمعاً معرفاً باللام ويقول : « احترم الفقهاء » أو « أكرم الجيران » أو « اوفوا بالعقود » .

وبعض الأصوليين يذهب الى أن صيغة الجمع المعرف باللام ليست من أدوات العموم ، ونحن إنما نفهم الشمول في الحكم عندما نسمع المتكلم يقول « أكرم الجيران » مثلاً بسبب الاطلاق وتجرد الكلمة عن القيود لا بسبب دخول اللام على الجمع ، أي بطريقة سلبية لا إيجابية ، فلا فرق بين أن يقال : « أكرم الجيران » أو « أكرم الجار » فكما يستند فهمنا للشمول في الجملة الثانية الى الاطلاق كذلك الحال في الجملة الأولى ، فالمفرد المعرف باللام ـ وهو الجار ـ والجمع المعرف باللام ـ وهو الجيران ـ لا يدلان على الشمول إلا بالطريقة السلبية ، أي باطلاق الكلمة وتجريدها عن القيد .

٥ ـ (اداة الشرط) : ٭٭٭

أداة الشرط مثالها « اذا » في قولنا : « اذا زالت الشمس فصلِّ » و« اذا أحرمت للحج فلا تتطيب » وتسمى الجملة التي تدخل عليها أداة الشرط جملة شرطية ، وهي تختلف في وظيفتها اللغوية عن غيرها من الجمل التي لا توجد فيها أداة شرط ، فإن سائر الجمل تقوم بربط كلمة بأخرى ، نظير ربط الخبر بالمبتدأ في قولنا : « علي إمام » أو ربط الفعل بالفاعل في قولنا : « ظهر نور الاسلام » . وأما الجملة الشرطية فهي تربط بين جملتين ، ففي مثال « اذا زالت الشمس فصلِّ » تعتبر « زالت الشمس »

جملة وتعتبر « صلِّ » جملة أخرى ، وأداة الشرط تربط بين هاتين الجملتين وتجعل الأولى شرطاً والثانية مشروطة أو جزاء . ـ

وعلى هذا الأساس نعرف أن الجملة الشرطية تحتوي على شرط ومشروط واذا لاحظنا المثالين المتقدمين للجملة الشرطية وجدنا أن الشرط في مثال « اذا زالت الشمس فصلِّ » هو زوال الشمس ، والشرط في قولنا : « اذا أحرمت للحج فلاتتطيب » هو الإحرام للحج ، وأما المشروط فهو مدلول جملة « صلِّ » و« لا تتطيب » . ولما كان مدلول « صلِّ » بوصفه صيغة أمر هو الوجوب ومدلول « لا تتطيب » بوصفه صيغة نهي هو الحرمة كما تقدم ، فنعرف أن المشروط هو الوجوب أو الحرمة أي الحكم الشرعي ، ومعنى أن الحكم الشرعي مشروط بزوال الشمس أو بالإحرام للحج أنه مرتبط بالزوال أو الاحرام ومقيد بذلك ، والمقيد ينتفي اذا انتفى قيده . وينتج عن ذلك أن أداة الشرط تدل على انتفاء الحكم الشرعي في حالة انتفاء الشرط ، لأن ذلك نتيجة طبيعية لدلالتها على تقييد الحكم الشرعي وجعله مشروطاً ، فيدل قولنا : « اذا زالت الشمس فصلِّ » على عدم وجوب الصلاة قبل الزوال ، ويدل قولنا : « اذا أحرمت للحج فلا تتطيب » على عدم حرمة الطيب في حالة عدم الإحرام للحج ، وبذلك تصبح الجملة الشرطية ذات مدلولين : « أحدهما ايجابي والآخر سلبي » . فالايجابي هو ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط ـ أي إن الوجوب يثبت عند الزوال ـ ومدلولها السلبي هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط ـ أي عدم وجوب الصلاة قبل الزوال وعدم حرمة الطيب في غير حالة الإحرام للحج .

ويسمى المدلول الإيجابي « منطوقاً » للجملة ، والمدلول السلبي « مفهوماً » . وكل جملة لها مثل هذا المدلول السلبي يقال في العرف الأصولي : إن هذه الجملة أو القضية ذات مفهوم .

وقد وضع بعض الأصوليين قاعدة عامة لهذا المدلول السلبي في اللغة فقال : إن كل أداة لغوية تدل على تقييد الحكم وتحديده لها مدلولها

سلبي ، إذ تدل على انتفاء الحكم خارج نطاق الحدود التي تضعها للحكم ، وأداة الشرط تعتبر مصداقاً لهذه القاعدة العامة ، لأنها تدل على تحديد الحكم بالشرط .

ومن مصاديق القاعدة أيضا أداة الغاية حين تقول مثلاً : « صم حتى تغيب الشمس » ، فإن « صم » هنا فعل أمر يدل على الوجوب ، وقد دلت حتى بوصفها أداة غاية على وضع حد وغاية لهذا الوجوب الذي تدل عليه صيغة الأمر ، ومعنى وضع غاية له تقييده ، فيدل على انتفاء وجوب الصوم بعد مغيب الشمس ، وهذا هو المدلول السلبي الذي نطلق عليه اسم المفهوم .

ويسمى المدلول السلبي للجملة الشرطية بـ « مفهوم الشرط » كما يسمى المدلول السلبي لأداة الغاية ـ من قبيل حتى في المثال المتقدم ـ بـ « مفهوم الغاية » .

الفصل الثاني

في حجية الظهور

ما هو المطلوب في التفسير :

اذا أردنا أن نفسر كلمة من ناحية لغوية ـ كما يصنع اللغويون في معاجم اللغة ـ فسوف نفسرها بمعناها الذي ارتبطت به في اللغة أو بأقرب معانيها اليها اذا كانت ذات معانٍ متعددة فنقول عن كلمة « بحر » مثلا : إنها تدل في اللغة على الكمية الهائلة الغزيرة من الماء المجتمعة في مكان واحد ، لأن هذا هو أقرب المعاني الى الكلمة في اللغة أي المعنى الظاهر منها .

وأما اذا جاءت كلمة بحر في كلام شخص يقول : « إذهب الى

البحر في كل يوم » وأردنا أن نفسر الكلمة في كلامه فلا يكفي أن نعرف ما هو أقرب المعاني الى كلمة البحر لغة ـ أي المعنى الظاهر منها ـ بل يجب أن نعرف ماذا أراد المتكلم بالكلمة ، لأن المتكلم قد يريد بالكلمة معنى آخر غير المعنى الظاهر . فالمهم بصورة أساسية إذن أن نكتشف مراد المتكلم ـ أي المدلول النفسي للفظ ـ ولا يكفي مجرد معرفة المدلول اللغوي .

ومثال ذلك أيضا صيغة الأمر اذا جاءت في كلام الآمر ولم ندر هل أراد الوجوب أو الاستحباب ؟ فإن الغرض الأساسي هو أن نعرف ماذا أراد ؟ ولا يكفينا أن نعرف مدلول الصيغة لغويا فحسب ، إذ قد يكون مدلولها اللغوي هو الوجوب ، والمتكلم قد أراد الاستحباب على سبيل الاستعمال المجازي مثلا .

واذا كنا قد درسنا في الفصل السابق المدلول اللغوي لصيغة افعل فانما ذلك لكي نستفيد منه في تحديد المدلول النفسي التصديقي للصيغة ، ولكي يوجهنا المدلول اللغوي الى معرفة المدلول التصديقي واكتشاف إرادة المتكلم كما سنرى .

ظهور حال المتكلم : *** ———————————

عرفنا سابقاً أن للدلالة مصدرين : أحدهما اللغة بما تشتمل عليه من أوضاع وهي مصدر الدلالة التصورية ، والآخر حال المتكلم وهو مصدر الدلالة التصديقية النفسية .

وكما نتساءل بالنسبة الى المصدر الأول ما هو أقرب المعاني الى اللفظ في اللغة لكي يكون هو المعنى الظاهر للفظ لغوياً من بين سائر معانيه ، كذلك نتساءل بالنسبة الى المصدر الثاني ما هو المدلول التصديقي النفسي الأقرب الى حال المتكلم ؟ ونريد بالمعنى الأقرب الى اللفظ لغة في السؤال الأول المعنى الذي ينتقل الذهن الى تصوره عند

سماع اللفظ قبل أن ينتقل الى تصور غيره ، ونريد بالمدلول التصديقي الأقرب لحال المتكلم في السؤال الثاني ما هو المرجح في تقدير نوعية الإرادة التي توجد في نفس المتكلم .

ومثال ذلك كلمة « البحر » ، فنحن نتساءل أولاً ما هو المعنى الأقرب اليها في اللغة هل البحر من الماء أو البحر من العلم؟ ونجيب أن المعنى الأقرب لغوياً لها بموجب النظام اللغوي العام هو البحر من الماء ، لأنه معنى حقيقي والمعنى الحقيقي في النظام اللغوي العام أقرب من المعنى المجازي ، ويعني كون المعنى الحقيقي أقرب الى اللفظ أن الذهن ينتقل الى تصوره عند سماع اللفظ قبل أن ينتقل الى تصور غيره . ونتساءل ثانياً ماذا يريد المتكلم بكلمة البحر في قوله : « اذهب الى البحر في كل يوم » فهل يريد المعنى الأقرب لغوياً الذي نتصوره عند سماع الكلمة قبل غيره من المعاني وهو البحر من الماء ، أو يريد المعنى الأبعد لغوياً وهو البحر من العلم ؟ ولما كان مصدر الدلالة التصديقية الدالة على إرادة المتكلم هو حال المتكلم فيجب أن نعرف أيَّ هذين التقديرين أقرب الى حال المتكلم ، فهل الأقرب الى حاله أن يريد المعنى الحقيقي الظاهر من اللفظ لغة أو المعنى الأبعد ؟ .

ويجيب علم الأصول على ذلك أن الظاهر من حال المتكلم أنه يريد المعنى الأقرب لغوياً ، ويعني كون هذا أقرب الى حال المتكلم أن المرجح في حال المتكلم ـ بوصفه قد تكلم بلفظ له معنى لغوي ظاهر ـ أنه يريد المعنى الظاهر الأقرب الى اللفظ دون الأبعد .

فلدينا إذن ظهوران : ظهور لغوي لكلمة البحر في المعنى الحقيقي ، وهذا الظهور لا يعني أكثر من أن الذهن ينتقل الى تصور هذا المعنى قبل تصور المعاني الأخرى ، وظهور حالي تصديقي ، وهو ظهور حال المتكلم في أنه يريد باللفظ إفهام الأقرب اليه من معانيه لغة ، وهذا الظهور يعني أن الأرجح في حال المتكلم أن يريد باللفظ معناه الظاهر .

حجية الظهور : ٭٭٭

ومن المقرر في علم الأصول أن ظهور حال المتكلم في إرادة أقرب المعاني الى اللفظ حجة ، ومعنى حجية هذا الظهور إتخاذه أساساً لتفسير الدليل اللفظي على ضوئه ، فنفترض دائماً أن المتكلم قد أراد المعنى الأقرب الى اللفظ في النظام اللغوي العام [1] أخذاً بظهور حاله . ولأجل ذلك يطلق على حجية الظهور اسم « أصالة الظهور » ، لأنها تجعل الظهور هو الأصل لتفسير الدليل اللفظي .

وفي ضوء هذا نستطيع أن نعرف لماذا كنا نهتم في الفصل السابق بتحديد المدلول اللغوي الأقرب للكلمة والمعنى الظاهر لها بموجب النظام اللغوي العام ؟ مع أن المهم عند تفسير الدليل اللفظي هو اكتشاف ماذا أراد المتكلم باللفظ من معنى ؟ لا ما هو المعنى الأقرب اليه في اللغة ؟ فإنا ندرك في ضوء أصالة الظهور أن الصلة وثيقة جداً بين اكتشاف مراد المتكلم وتحديد المدلول اللغوي الأقرب للكلمة ، لأن أصالة الظهور تحكم بأن مراد المتكلم من اللفظ هو نفس المدلول اللغوي الأقرب ، أي المعنى الظاهر من اللفظ لغة ، فلكي نعرف مراد المتكلم يجب أن نعرف المعنى الأقرب الى اللفظ لغة لنحكم بأنه هو المعنى المراد للمتكلم .

تطبيقات حجية الظهور على الأدلة اللفظية : ٭٭٭

وسوف نستعرض فيما يلي ثلاث حالات لتطبيق قاعدة حجية الظهور :

---

(١) لا نريد باللغة والنظام اللغوي العام هنا اللغة في مقابل العرف ، بل النظام القائم بالفعل لدلالة الألفاظ سواء كان لغوياً أولياً او ثانوياً .

(الأولى) أن يكون للفظ في الدليل معنى وحيد في اللغة ولا يصلح للدلالة على معنى آخر في النظام اللغوي العام . والقاعدة العامة تحتم في هذه الحالة أن يحمل اللفظ على معناه الوحيد ويقال : « إن المتكلم أراد ذلك المعنى » ، لأن المتكلم يريد باللفظ دائماً المعنى المحدد له في النظام اللغوي العام ، ويعتبر الدليل في مثل هذه الحالة صريحاً في معناه .

(الثانية) أن يكون للفظ معان متعددة متكافئة في علاقتها باللفظ بموجب النظام اللغوي العام من قبيل المشترك ، وفي هذه الحالة لا يمكن تعيين المراد من اللفظ على أساس تلك القاعدة ، إذ لا يوجد معنى أقرب الى اللفظ من ناحية لغوية لتطبق القاعدة عليه ، ويكون الدليل في هذه الحالة مجملاً .

(الثالثة) أن يكون للفظ معان متعددة في اللغة وأحدها أقرب الى اللفظ لغوياً من سائر معانيه ، ومثاله كلمة « البحر » التي لها معنى حقيقي قريب وهو « البحر من الماء » ومعنى مجازي بعيد وهو « البحر من العلم » ، فاذا قال الآمر : « إذهب الى البحر في كل يوم » وأردنا أن نعرف ماذا أراد المتكلم بكلمة البحر من هذين المعنيين ؟ يجب علينا أن ندرس السياق الذي جاءت فيه كلمة البحر ونريد بـ « السياق » كل ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوالٍ أخرى ، سواء كانت لفظية كالكلمات التي تشكل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاماً واحداً مترابطاً ، أو حالية كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع .

فلا بد لنا لكي نفهم المعنى الذي أراده المتكلم من لفظ « البحر » في المثال المتقدم أن ندرس السياق الذي جاءت فيه كلمة البحر ونحدد المدلول اللغوي والمعنى الظاهر لكل كلمة وردت في ذلك السياق ، فإن لم نجد في سائر الكلمات التي وردت في السياق ما يدل على خلاف المعنى الظاهر من كلمة البحر كان لزاماً علينا أن نفسر كلمة البحر على أساس المعنى اللغوي الأقرب ونقرر أن مراد الآمر من البحر الذي أمرنا بالذهاب اليه في كل يوم

هو بحر الماء لا بحر العلم تطبيقاً للقاعدة العامة القائلة بحجية الظهور .

وقد نجد في سائر أجزاء الكلام ما لا يتفق مع ظهور كلمة البحر ، ومثاله أن يقول الآمر : « اذهب الى البحر في كل يوم واستمع الى حديثه باهتمام » فان الاستماع الى حديث البحر لا يتفق مع المعنى اللغوي الأقرب الى كلمة البحر ، لأن البحر من الماء لا يستمع الى حديثه وانما يستمع الى حديث البحر من العلم ـ أي العالم الذي يشابه البحر لغزارة علمه ـ وفي هذه الحالة نجد أنفسنا نتساءل ماذا أراد المتكلم بكلمة البحر ، هل أراد بها البحر من العلم بدليل أنه أمرنا بالاستماع الى حديثه ، أو أراد بها البحر من الماء ولم يقصد بالحديث هنا المعنى الحقيقي بل أراد به الإصغاء الى صوت أمواج البحر ؟ وهكذا نظل مترددين بين كلمة البحر وظهورها اللغوي من ناحية ، وكلمة الحديث وظهورها اللغوي من ناحية أخرى ، ومعنى هذا أنا نتردد بين صورتين إحداهما صورة الذهاب الى بحر من الماء المتموج والاستماع الى صوت موجه ، وهذه الصورة هي التي توحي بها كلمة البحر . والأخرى صورة الذهاب الى عالم غزير العلم والاستماع الى كلامه ، وهذه الصورة هي التي توحي بها كلمة الحديث . وفي هذا المجال يجب أن نلاحظ السياق جميعاً ككل ونرى أيٍّ هاتين الصورتين أقرب اليه في النظام اللغوي العام ؟ أي إن هذا السياق اذا ألقي على ذهن شخص يعيش اللغة ونظامها بصورة صحيحة هل سوف تسبق الى ذهنه الصورة الأولى أو الصورة الثانية ؟ فإن عرفنا أن إحدى الصورتين أقرب الى السياق بموجب النظام اللغوي العام ـ ولنفرضها الصورة الثانية ـ تكوَّن للسياق ككل ظهور في الصورة الثانية ووجب أن نفسر الكلام على أساس تلك الصورة الظاهرة .

ويطلق على كلمة الحديث في هذا المثال اسم « القرينة » ، لأنها هي التي دلت على الصورة الكاملة للسياق وأبطلت مفعول كلمة البحر وظهورها .

وأما اذا كانت الصورتان متكافئتين في علاقتهما بالسياق فهذا يعني أن

الكلام أصبح مجملاً ولا ظهور له ، فلا يبقى مجال لتطبيق القاعدة العامة .

القرينة المتصلة والمنفصلة :***

عرفنا أن كلمة « الحديث » في المثال السابق قد تكون قرينة في ذلك السياق ، وتسمى « قرينة متصلة » لأنها متصلة بكلمة البحر التي أبطلت مفعولها وداخلة معها في سياق واحد ، والكلمة التي يبطل مفعولها بسبب القرينة تسمى بـ « ذي القرينة » .

ومن أمثلة القرينة المتصلة الاستثناء من العام ، كما اذا قال الآمر : « أكرم كل فقير إلا الفساق » ، فإن كلمة « كل » ظاهرة في العموم لغة ، وكلمة « الفساق » تتنافى مع العموم ، وحين ندرس السياق ككل نرى أن الصورة التي تقتضيها هذه الكلمة أقرب اليه من صورة العموم التي تقتضيها كلمة « كل » ، بل لا مجال للموازنة بينهما ، وبهذا تعتبر أداة الاستثناء قرينة على المعنى العام للسياق .

فالقرينة المتصلة هي كل ما يتصل بكلمة أخرى ، فيبطل ظهورها ويوجه المعنى العام للسياق الوجهة التي تنسجم معه .

وقد يتفق أن القرينة بهذا المعنى لا تجيء متصلة بالكلام بل منفصلة عنه فتسمى « قرينة منفصلة » . ومثاله أن يقول الآمر : « أكرم كل فقير » ثم يقول في حديث آخر بعد ساعة : « لا تكرم فساق الفقراء » ، فهذا النهي لو كان متصلاً بالكلام الأول لاعتبر قرينة متصلة ولكنه انفصل عنه في هذا المثال .

وفي هذا الضوء نفهم معنى القاعدة الأصولية القائلة : إن ظهور القرينة مقدم على ظهور ذي القرينة سواء كانت القرينة متصلة أو منفصلة .

وهناك فروق بين القرينة المتصلة والمنفصلة لا مجال لدراستها على مستوى هذه الحلقة .

٢ ـ الدليل البرهاني

تمهيد

دراسة العلاقات العقلية : *

حينما يدرس العقل العلاقات بين الأشياء يتوصل الى معرفة أنواع عديدة من العلاقة ، فهو يدرك مثلاً علاقة التضاد بين السواد والبياض ، وهي تعني استحالة اجتماعهما في جسم واحد ، ويدرك علاقة التلازم بين السبب والمسبب ، فان كل مسبب في نظر العقل ملازم لسببه ويستحيل انفكاكه عنه ، نظير الحرارة بالنسبة الى النار ، ويدرك علاقة التقدم والتأخر في الدرجة بين السبب والمسبب . ومثاله : اذا أمسكت مفتاحاً بيدك وحركت يدك فيتحرك المفتاح بسبب ذلك ، وبالرغم من أن المفتاح في هذا المثال يتحرك في نفس اللحظة التي تتحرك فيها يدك فان العقل يدرك أن حركة اليد متقدمة على حركة المفتاح وحركة المفتاح متأخرة عن حركة اليد لا من ناحية زمنية بل من ناحية تسلسل الوجود ، ولهذا نقول حين نريد أن نتحدث عن ذلك : « حركت يدي فتحرك المفتاح » فالفاء هنا تدل على الترتيب وتأخر حركة المفتاح عن حركة اليد مع أنهما وقعا في زمان واحد .

فهناك إذن تأخر لا يمت الى الزمان بصلة وإنما ينشأ عن تسلسل الوجود في نظر العقل ، بمعنى أن العقل حين يلحظ حركة اليد وحركة المفتاح ويدرك أن هذه نابعة من تلك ، يرى أن حركة المفتاح متأخرة عن حركة اليد بوصفها نابعة منها ، ويرمز الى هذا التأخر بالفاء فيقول : « تحركت يدي فتحرك المفتاح » ، ويطلق على هذا التأخر اسم « التأخر الرتبي » أي التأخر في الدرجة .

وبعد أن يدرك العقل تلك العلاقات يستطيع أن يستفيد منها في اكتشاف وجود الشيء أو عدمه ، فهو عن طريق علاقة التضاد بين السواد والبياض يستطيع أن يثبت عدم السواد في جسم اذا عرف أنه أبيض نظراً الى استحالة اجتماع البياض والسواد في جسم واحد ، فما دام أبيض وجب بحكم علاقة التضاد أن لا يكون أسود . وعن طريق علاقة التلازم بين المسبب وسببه يستطيع العقل أن يثبت وجود المسبب اذا عرف وجود السبب نظراً الى استحالة الانفكاك بينهما . وعن طريق علاقة التقدم والتأخر يستطيع العقل أن يكتشف عدم وجود المتأخر قبل الشيء المتقدم ، لأن ذلك يناقض كونه متأخراً ، فاذا كانت حركة المفتاح متأخرة عن حركة اليد في تسلسل الوجود فمن المستحيل أن تكون حركة المفتاح - والحالة هذه - موجودة بصورة متقدمة على حركة اليد في تسلسل الوجود ، لأن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون متقدماً على الشيء ويكون في نفس الوقت متأخراً عنه .

وكما يدرك العقل هذه العلاقات بين الأشياء ويستفيد منها في الكشف عن وجود شيء أو عدمه ، كذلك يدرك العلاقات القائمة بين الأحكام ، ويستفيد من تلك العلاقات في الكشف عن وجود حكم أو عدمه ، فهو يدرك مثلاً التضاد بين الوجوب والحرمة كما كان يدرك التضاد بين السواد والبياض وكما كان يستخدم هذه العلاقة في نفي السواد اذا عرف وجود البياض كذلك يستخدم علاقة التضاد بين الوجوب والحرمة لنفي الوجوب

عن الفعل اذا عرف أنه حرام .

فهناك إذن أشياء تقوم بينها علاقات في نظر العقل ، وهناك أحكام تقوم بينها علاقات في نظر العقل أيضا . ونطلق على الأشياء اسم « العالم التكويني » وعلى الأحكام اسم « العالم التشريعي » .

وكما يمكن للعقل أن يكشف وجود الشيء أو عدمه في العالم التكويني عن طريق تلك العلاقات كذلك يمكن للعقل أن يكشف وجود الحكم أو عدمه في العالم التشريعي عن طريق تلك العلاقات .

ومن أجل ذلك كان من وظيفة علم الأصول أن يدرس تلك العلاقات في عالم الأحكام بوصفها قضايا عقلية صالحة لأن تكون عناصر مشتركة في عملية الاستنباط .

الطريقة القياسية : ***

وهذه العلاقات تدخل في عملية الاستنباط ضمن دليل يشكله الفقيه بطريقة قياسية ، وهي الطريقة التي نستنتج فيها نتيجة خاصة من قانون عام ، من قبيل قولنا : « هذا مثلث وكل مثلث له ثلاثة أضلاع فهذا المثلث له ثلاثة أضلاع » فإن هذا القول يشتمل على استنتاج عدد أضلاع هذا المثلث وأنها ثلاثة من القانون العام القائل : « إن كل مثلث له ثلاثة أضلاع » .

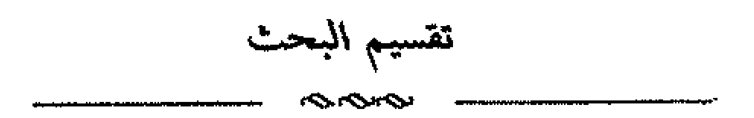
وهكذا الحال في العلاقات التي ندرسها في العالم التشريعي ، فانها تشكل قوانين عامة ويستنتج الفقيه منها نتائج خاصة بطريقة قياسية فيقول مثلا : « الصلاة في المكان المغصوب حرام ، وكل حرام لا يمكن أن يكون واجباً لعلاقة التضاد القائمة بين الوجوب والحرمة ، فالصلاة في المكان المغصوب إذن لا يمكن أن تكون واجبة » .

ومن الطبيعي على هذا الأساس أن نتكلم عن العلاقات العقلية

القائمة في عالم الأحكام تحت عنوان « الدليل القياسي » ، لأنها تكوّن العناصر المشتركة في الدليل القياسي ، ولكنا بالرغم من ذلك استبدلنا كلمة القياس بـ « البرهان » ، لأن كلمة القياس قد يختلط معناها المنطقي الذي نريده هنا بمعانٍ أخرى ، فآثرنا ان نضع الدليل البرهاني عنواناً لدراسة تلك العلاقات العقلية .

وقد تعرضت الطريقة القياسية في الاستدلال لنقد شديد من الناحية المنطقية وبخاصة في عصرنا الحديث ، وسوف نتناول ذلك في الحلقات المقبلة إن شاء الله تعالى .

تقسيم البحث



توجد في العالم التشريعي أقسام من العلاقات : فهناك قسم من العلاقات قائم بين نفس الأحكام ـ أي بين حكم شرعي وحكم شرعي آخر ـ ، وقسم ثانٍ من العلاقات قائم بين الحكم وموضوعه ، وقسم ثالث بين الحكم ومتعلقه ، وقسم رابع بين الحكم ومقدماته ، وقسم خامس وهو العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد ، وقسم سادس وهو العلاقات القائمة بين الحكم وأشياء أخرى خارجة عن نطاق العالم التشريعي . وسوف نتحدث عن نماذج لأكثر هذه الأقسام [1] في فصول :

---

(١) اي لغير القسم السادس ، واما القسم السادس فنريد به ما كان من قبيل علاقة التلازم بين الحكم العقلي والحكم الشرعي المقررة في المبدأ القائل : « كلما حكم به العقل حكم به الشرع » ، فان هذه العلاقة تقوم بين الحكم الشرعي وشيء خارج عن نطاق العالم التشريعي ، وهو حكم العقل . وقد اجلنا دراسة ذلك الى الحلقات المقبلة .

الفصل الأول

في العلاقات القائمة بين نفس الاحكام

علاقة التضاد بين الوجوب والحرمة : ***

من المعترف به في علم الأصول أنه ليس من المستحيل أن يأتي المكلف بفعلين في وقت واحد أحدهما واجب والآخر حرام ، فيعتبر مطيعاً من ناحية إتيانه بالواجب وجديراً بالثواب ، ويعتبر عاصياً من ناحية إتيانه للحرام ومستحقاً للعقاب . فشرب الماء النجس مثلاً حرام ودفع الزكاة الى الفقير واجب ، فلو أن إنساناً حمل الماء النجس بإحدى يديه وشربه وأعطى باليد الأخرى في نفس الوقت زكاته للفقير فقد عصى وامتثل وأتى بالحرام والواجب في وقت واحد .

وأما الفعل الواحد فلا يمكن أن يتصف بالوجوب والحرمة معاً ، لأن العلاقة بين الوجوب والحرمة هي علاقة تضاد ولا يمكن اجتماعهما في فعل واحد كما لا يمكن أن يجتمع السواد والبياض في جسم واحد ، فدفع الزكاة الى الفقير لا يمكن أن يكون ـ وهو واجب ـ حراماً في نفس الوقت ، وشرب النجس لا يمكن أن يكون ـ وهو حرام ـ واجباً في نفس الوقت .

وهكذا يتضح :

(**أولاً**) أن الفعلين المتعددين ـ كدفع الزكاة وشرب النجس ـ يمكن أن يتصف أحدهما بالوجوب والآخر بالحرمة ولو أوجدهما المكلف في زمان واحد .

(وثانياً) أن الفعل الواحد لا يمكن أن يتصف بالوجوب والحرمة معاً .

والنقطة الرئيسية في هذا البحث عند الأصوليين هي أن الفعل قد يكون واحداً بالذات والوجود ومتعدداً بالوصف والعنوان ، وعندئذ فهل يلحق بالفعل الواحد لأنه واحد وجوداً وذاتاً ؟ أو يلحق بالفعلين لأنه متعدد بالوصف والعنوان؟ ومثاله : أن يتوضأ المكلف بماء مغصوب ، فإن هذه العملية التي يؤديها اذا لوحظت من ناحية وجودها فهي شيء واحد واذا لوحظت من ناحية أوصافها فهي توصف بوصفين ، إذ يقال عن العملية : إنها وضوء ، ويقال عنها في نفس الوقت : إنها غصب وتصرف في مال الغير بدون إذنه ، وكل من الوصفين يسمى « عنواناً » . ولأجل ذلك تعتبر العملية في هذا المثال واحدة ذاتاً ووجوداً ومتعددة وصفاً وعنواناً .

وفي هذه النقطة قولان للأصوليين : « أحدهما » أن هذه العملية ما دامت متعددة بالوصف والعنوان تلحق بالفعلين المتعددين ، فكما يمكن أن يتصف دفع الزكاة للفقير بالوجوب وشرب الماء النجس بالحرمة كذلك يمكن أن يكون أحد وصفي العملية وعنوانيها واجباً وهو عنوان الوضوء والوصف الآخر حراماً وهو عنوان الغصب . وهذا القول يطلق عليه اسم « القول بجواز اجتماع الأمر والنهي » .

« والقول الآخر » يؤكد على إلحاق العملية بالفعل الواحد على أساس وحدتها الوجودية ، ولا يبرر مجرد تعدد الوصف والعنوان عنده تعلق الوجوب والحرمة معاً بالعملية . وهذا القول يطلق عليه اسم « القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي » .

وهكذا اتجه البحث الأصولي الى دراسة تعدد الوصف والعنوان من ناحية أنه هل يبرر اجتماع الوجوب والحرمة معاً في عملية الوضوء بالماء المغصوب ؟ أو أن العملية ما دامت واحدة وجوداً وذاتاً فلا يمكن أن توصف بالوجوب والحرمة في وقت واحد .

ونحن نعتقد أن العملية التي لها وصفان وعنوانان يمكن أن يتعلق

الوجوب بأحدهما والحرمة بالآخر ، ولا تمنع عن ذلك وحدة العملية وجوداً ، ولكن هذا لا ينطبق على كل وصف بل إنما تتسع العملية الواحدة للوجوب والحرمة معاً اذا كان لها وصفان وعنوانان يتوفر فيهما شرائط خاصة لا مجال لتفصيلها الآن .

هل تستلزم حرمة العقد فساده ؟ ***

إن صحة العقد معناها أن يترتب عليه أثره الذي اتفق عليه المتعاقدان ، ففي عقد البيع يعتبر البيع صحيحاً ونافذاً اذا ترتب عليه نقل ملكية السلعة من البائع الى المشتري ونقل ملكية الثمن من المشتري الى البائع ، ويعتبر فاسداً وباطلاً اذا لم يترتب عليه ذلك .

وبديهي أن العقد لا يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً في وقت واحد فإن الصحة والفساد متضادان كالتضاد بين الوجوب والحرمة ، فكما لا يمكن أن يكون الفعل الواحد واجباً وحراماً كذلك لا يمكن أن يكون العقد الواحد صحيحاً وفاسداً .

والسؤال هو هل يمكن أن يكون العقد صحيحاً وحراماً ؟ ونجيب على ذلك بالإيجاب ، إذ لا تضاد بين الصحة والحرمة ولا تلازم بين الحرمة والفساد لأن معنى تحريم العقد منع المكلف من ايجاد البيع ، ومعنى صحته أن المكلف اذا خالف هذا المنع والتحريم وباع ترتب الأثر على بيعه وانتقلت الملكية من البائع الى المشتري ، ولا تنافي بين أن يكون إيجاد المكلف للبيع وممارسته له مبغوضاً للشارع وممنوعاً عنه وأن يترتب عليه الأثر في حالة صدوره من المكلف ، فلا تلازم إذن بين حرمة العقد وفساده ولا تضاد بين حرمته وصحته بل يمكن أن يكون العقد حراماً وصحيحاً في نفس الوقت .
ومثال ذلك في حياتنا الاعتيادية : أنك قد لا تريد أن يزورك فلان وتبغض ذلك أشد البغض ، ولكن اذا اتفق وزارك ترى لزاماً عليك أن ترتب الأثر على زيارته وتقوم بضيافته . فكما أمكن في هذا المثال أن تبغض زيارة فلان

لك وفي نفس الوقت تسرتب الأثر عليهـا اذا اتفق له أن زارك كـذلك يمكن في مسألتنا أن يبغض الشارع صدور عقـد البيع من المكلف ويمنـع عنه ، ولكنـه يرتب الأثر عليـه اذا عصى المكلف ومارس البيـع ، فيحكم بنقل الملكيـة من البائع الى المشتري كما ترتب أنت الأثر عـلى زيارة فـلان لك اذا زارك بـالرغـم من أنك تبغض زيارته .

وهـذا يعني أن النهي عن المعـاملة ـ أي عقـد البيـع ونحـوه ـ لا يستلزم فسـادها بـل يتفق مع الحكم بصحـة العقد في نفس الـوقت ، خلافـاً لعـدد من الأصوليـين القائلين بـأن النهي عن المعاملة يقتضي فسـادها إيمـانـاً منهم بوجود علاقة تضاد بين الصحة والحرمة .

الفصل الثاني

في العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه

الجعل والفعلية : *

حـين حكمت الشريعـة بـوجـوب الحـج عـلى المستـطيـع وجـاء قـولـه تعـالى : ﴿**ولله على النـاس حج البيت من استـطاع اليه سبيلا**﴾ أصبح الحـج من الواجبات في الاسلام وأصبح وجوبه حكـماً ثابتـاً في الشريعـة ، ولكن اذا افتـرضنا أن المسلمـين وقتئذ لم يكن يـوجد فيهم شخص مستـطيع تتـوفر فيـه خصـائص الاستطاعـة شرعـاً فلا يتـوجه وجـوب الحج الى أيِّ فـرد من أفراد المسلمين ، لأنهم ليسوا مستـطيعين والحـج انما يجب عـلى المستطيـع ، أي إن وجوب الحج لا يثبت في هذه الحالة لأيِّ فرد بالرغم من كـونه حكـماً ثابتـاً في الشريعة ، فاذا أصبح أحد الأفراد مستطيعاً اتجه الوجوب نحوه وأصبـح ثابتـاً بالنسبة اليه .

وعلى هذا الضوء نلاحظ أن للحكم ثبوتين : أحـدهما ثبـوت الحكم في الشـريعـة ، والآخـر ثبـوتـه بـالنسبـة الى هـذا الفـرد أو ذاك . فحـين حكم

الاسلام بوجوب الحج على المستطيع في الآية الكريمة ثبت هذا الحكم في الشريعة ولو لم يكن يوجد مستطيع وقتئذ إطلاقاً ، بمعنى أن شخصاً لو سأل في ذلك الوقت ما هي أحكام الشريعة ؟ لذكرنا من بينها وجوب الحج على المستطيع سواء كان في المسلمين مستطيع فعلاً أو لا ، وبعد أن يصبح هذا الفرد أو ذاك مستطيعاً يثبت الوجوب عليه .

ونعرف على هذا الأساس أن الحكم بوجوب الحج على المستطيع لا يتوقف ثبوته في الشريعة بوصفه حكماً شرعياً إلا على تشريعه وجعله من قبل الله تعالى سواءً كانت الاستطاعة متوفرة في المسلمين فعلاً أو لا . وأما ثبوت وجوب الحج على هذا المكلف أو ذاك فيتوقف إضافة الى تشريع الله للحكم وجعله له على توفر خصائص الاستطاعة في المكلف .

والثبوت الأول للحكم ـ أي ثبوته في الشريعة ـ يسمى بالجعل « جعل الحكم » .

والثبوت الثاني للحكم ـ أي ثبوته على هذا المكلف بالذات أو ذاك ـ يسمى بالفعلية « فعلية الحكم » ، فجعل الحكم معناه تشريعه من قبل الله ، وفعلية الحكم معناها ثبوته فعلاً لهذا المكلف أو ذاك .

موضوع الحكم : ***

وموضوع الحكم مصطلح أصولي نريد به مجموع الأشياء التي تتوقف عليها فعلية الحكم المجعول بمعناها الذي شرحناه ، ففي مثال وجوب الحج يكون وجود المكلف المستطيع موضوعاً لهذا الوجوب ، لأن فعلية هذا الوجوب تتوقف على وجود مكلف مستطيع . ومثال آخر : حكمت الشريعة بوجوب الصوم على كل مكلف غير مسافر ولا مريض اذا هلّ عليه هلال شهر رمضان ، وهذا الحكم يتوقف ثبوته الأول على جعله شرعاً ، ويتوقف ثبوته الثاني ـ أي فعليته ـ على وجود موضوعه ، أي وجود مكلف غير مسافر

ولا مريض وهلَّ عليه هلال شهر رمضان ، فالمكلف وعدم السفر وعدم المرض وهلال شهر رمضان هي العناصر التي تكوِّن الموضوع الكامل للحكم بوجوب الصوم .

واذا عرفنا معنى موضوع الحكم استطعنا أن ندرك أن العلاقة بين الحكم والموضوع تشابه ببعض الاعتبارات العلاقة بين المسبب وسببه كالحرارة والنار ، فكما أن المسبب يتوقف على سببه كذلك الحكم يتوقف على موضوعه لأنه يستمد فعليته من وجود الموضوع . وهذا معنى العبارة الأصولية القائلة : « إن فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه » أي إن وجود الحكم فعلاً يتوقف على وجود موضوعه فعلاً .

ويحكم هذه العلاقة بين الحكم والموضوع يكون الحكم متأخراً في درجته عن الموضوع ، ويكون الموضوع متقدماً عليه كما يتقدم كل سبب على مسببه .

وتوجد في علم الأصول قضايا تستنتج من هذه العلاقة وتصلح للاشتراك في عمليات الاستنباط لا مجال للدخول في تفاصيلها الآن .

الفصل الثالث

العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلقه

عرفنا أن وجوب الصوم ـ مثلاً ـ موضوعه مؤلف من عدة عناصر تتوقف عليها فعلية الوجوب ، فلا يكون الوجوب فعلياً وثابتاً إلا اذا وجد مكلف غير مسافر ولا مريض وهلَّ عليه هلال شهر رمضان ، وأما متعلق هذا الوجوب فهو الفعل الذي يؤديه المكلف نتيجة لتوجه الوجوب اليه ، وهو الصوم في هذا المثال .

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نميز بين متعلق الوجوب وموضوعه ، فإن المتعلق يوجد بسبب الوجوب ، فالمكلف انما يصوم لأجل وجوب

معين سبب ، بينما يوجد الحكم نفسه بسبب الموضوع ، فوجوب الصوم لا يصبح فعلياً إلا اذا وجد مكلف غير مريض ولا مسافر وهلّ عليه الهلال .

وهكذا نجد أن وجود الحكم يتوقف على وجود الموضوع ، بينما يكون سبباً لإيجاد المتعلق وداعياً للمكلف نحوه .

وعلى هذا الأساس نعرف أن من المستحيل أن يكون الوجوب داعياً الى إيجاد موضوعه ومحركاً للمكلف نحوه كما يدعو الى إيجاد متعلقه ، فوجوب الصوم على كل مكلف غير مسافر ولا مريض لا يمكن أن يفرض على المكلف أن لا يسافر وإنما يفرض عليه أن يصوم اذا لم يكن مسافراً، ووجوب الحج على المستطيع لا يمكن أن يفرض على المكلف أن يكتسب ليحصل على الاستطاعة وانما يفرض الحج على المستطيع ، لأن الحكم لا يوجد إلا بعد وجود موضوعه ، فقبل وجود الموضوع لا وجود للحكم لكي يكون داعياً الى إيجاد موضوعه ، ولأجل ذلك وضعت في علم الأصول القاعدة القائلة : « إن كل حكم يستحيل أن يكون محركاً نحو أيٍّ عنصر من العناصر الدخيلة في تكوين موضوعه بل يقتصر تأثيره وتحريكه على نطاق المتعلق » .

الفصل الرابع

العلاقات القائمة بين الحكم والمقدمات

المقدمات التي يتوقف عليها وجود الواجب على قسمين :

أحدهما المقدمات التي يتوقف عليها وجود المتعلق ، من قبيل السفر الذي يتوقف أداء الحج عليه ، أو الوضوء الذي تتوقف الصلاة عليه ، أو التسلح الذي يتوقف الجهاد عليه .

والآخر المقدمات التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب ، من قبيل نية الإقامة التي يتوقف عليها صوم شهر رمضان ، والاستطاعة التي تتوقف

عليها حجة الاسلام .

والفارق بين هذين القسمين أن المقدمة التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب يتوقف على وجودها الوجوب نفسه ، لما شرحناه سابقاً من أن الحكم الشرعي يتوقف وجوده على وجود موضوعه ، فكل مقدمة دخيلة في تحقق موضوع الحكم يتوقف عليها الحكم ولا يوجد بدونها ، خلافاً للمقدمات التي لا تدخل في تكوين الموضوع وانما يتوقف عليها وجود المتعلق فحسب ، فإن الحكم يوجد قبل وجودها ، لأنها لا تدخل في موضوعه .

ولنوضح ذلك في مثال الاستطاعة والوضوء : فالاستطاعة مقدمة تتوقف عليها حجة الاسلام ، والتكسب مقدمة للاستطاعة ، وذهاب الشخص الى محله في السوق مقدمة للتكسب ، وحيث أن الاستطاعة تدخل في تكوين موضوع وجوب الحج فلا وجوب للحج قبل الاستطاعة وقبل تلك الأمور التي تتوقف عليها الاستطاعة . وأما الوضوء فلا يدخل في تكوين موضوع وجوب الصلاة ، لأن وجوب الصلاة لا ينتظر أن يتوضأ الانسان لكي يتجه اليه بل يتجه اليه قبل ذلك ، وانما يتوقف متعلق الوجوب ـ وهو الصلاة ـ على الوضوء ، ويتوقف الوضوء على تحضير الماء الكافي ، ويتوقف تحضير هذا الماء على فتح خزان الماء مثلا .

فهناك إذن سلسلتان من المقدمات : الأولى سلسة مقدمات المتعلق ، أي الوضوء الذي تتوقف عليه الصلاة وتحضير الماء الذي يتوقف عليه الوضوء وفتح الخزان الذي يتوقف عليه تحضير الماء . والثانية سلسلة مقدمات الوجوب ، وهي الاستطاعة التي تدخل في تكوين موضوع وجوب الحج والتكسب الذي تتوقف عليه الاستطاعة وذهاب الشخص الى محله في السوق الذي يتوقف عليه التكسب .

وموقف الوجوب من هذه السلسلة الثانية وكل ما يندرج في القسم الثاني من المقدمات سلبي دائماً ، لأن هذا القسم يتوقف عليه وجوب

موضوع الحكم ، وقد عرفنا سابقاً أن الوجوب لا يمكن أن يدعو الى موضوعه . وتسمى كل مقدمة من هذا القسم « مقدمة وجوب » أو « مقدمة وجوبية » .

وأما السلسلة الأولى والمقدمات التي تندرج في القسم الأول فالمكلف مسؤول عن إيجادها ، أي إن المكلف بالصلاة مثلاً مسؤول عن الوضوء لكي يصلي ، والمكلف بالحج مسؤول عن السفر لكي يحج ، والمكلف بالجهاد مسؤول عن التسلح لكي يجاهد .

والنقطة التي درسها الأصوليون هي نوع هذه المسؤولية ، فقد قدموا لها تفسيرين :

أحدهما أن الواجب شرعاً على المكلف هو الصلاة فحسب دون مقدماتها من الوضوء ومقدماته ، وانما يجد المكلف نفسه مسؤولاً عن إيجاد الوضوء وغيره من المقدمات لأنه يرى أن امتثال الواجب الشرعي لا يتأتى له إلا بإيجاد تلك المقدمات .

والآخر أن الوضوء واجب شرعاً لأنه مقدمة للواجب ومقدمة الواجب واجبة شرعاً ، فهناك إذن واجبان شرعيان على المكلف : أحدهما الصلاة ، والآخر الوضوء بوصفه مقدمة للصلاة ، ويسمى الأول بـ « الواجب النفسي » لأنه واجب لأجل نفسه . ويسمى الثاني بـ « الواجب الغيري » ، لأنه واجب لأجل غيره ، أي لأجل ذي المقدمة وهو الصلاة .

وهذا التفسير أخذ به جماعة من الأصوليين إيماناً منهم بقيام علاقة تلازم بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ، فكلما حكم الشارع بوجوب فعل حكم عقيب ذلك مباشرة بوجوب مقدماته .

الفصل الخامس

في العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد

قد يتعلق الوجوب بشيء واحد ، كوجوب السجود على كل من سمع آية السجدة ، وقد يتعلق بعملية تتألف من أجزاء وتشتمل على أفعال متعددة ، من قبيل وجوب الصلاة ، فإن الصلاة عملية تتألف من أجزاء وتشتمل على أفعال عديدة ، كالقراءة والسجود والركوع والقيام والتشهد وما الى ذلك . وفي هذه الحالة تصبح العملية بوصفها مركبة من تلك الأجزاء واجبة ويصبح كل جزء واجباً أيضا ،ويطلق على وجوب المركب اسم « الوجوب الاستقلالي » ويطلق على وجوب كل جزء فيه اسم « الوجوب الضمني » ، لأن الوجوب إنما يتعلق بالجزء بوصفه جزءاً في ضمن المركب لا بصورة مستقلة عن سائر الأجزاء ، فوجوب الجزء ليس حكماً مستقلاً ، بل هو جزء من الوجوب المتعلق بالعملية المركبة . ولأجل ذلك كان وجوب كل جزء من الصلاة مثلاً مرتبطاً بوجوب الأجزاء الاخرى ، لأن الوجوبات الضمنية لأجزاء الصلاة تشكل بمجموعها وجوباً واحداً استقلالياً . ونتيجة ذلك قيام علاقة التلازم في داخل إطار الحكم الواحد بين الوجوبات الضمنية فيه . وتعني علاقة التلازم هذه أنه لا تمكن التجزئه في تلك الوجوبات أو التفكيك بينها ، بل اذا سقط أي واحد منها تحتم سقوط الباقي نتيجة لذلك التلازم القائم بينها .

مثال ذلك : اذا وجب على الانسان الوضوء وهو مركب من أجزاء عديدة كغسل الوجه وغسل اليمنى وغسل اليسرى ومسح الرأس ومسح القدمين ، فيتعلق بكل جزء من تلك الأجزاء وجوب ضمني بوصفه جزءاً من الوضوء الواجب ، وفي هذه الحالة اذا تعذّر على الانسان أن يغسل

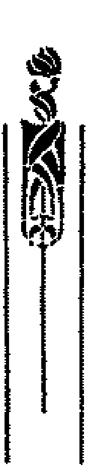
وجهه لآفة فيه وسقط لأجل ذلك الوجوب الضمني المتعلق بغسل الوجه كان من المحتم أن يسقط وجوب سائر الأجزاء أيضاً ، فلا يبقى على الانسان وجوب غسل يديه فقط ما دام قد عجز عن غسل وجهه ، لأن تلك الوجوبات لا بد أن ينظر اليها بوصفها وجوباً واحداً متعلقاً بالعملية كلها أي بالوضوء ، وهذا الوجوب إما أن يسقط كله أو يثبت كله ، ولا مجال للتفكيك .

وعلى هذا الضوء نعرف الفرق بين ما اذا وجب الوضوء بوجوب استقلالي ووجوب الدعاء بوجوب استقلالي آخر فتعذر الوضوء ، وبين ما اذا وجب الوضوء فتعذر جزء منه كغسل الوجه مثلاً ، ففي الحالة الأولى لا يؤدي تعذر الوضوء إلا الى سقوط الوجوب الذي كان متعلقاً به ، وأما وجوب الدعاء فيبقى ثابتاً لأنه وجوب مستقل غير مرتبط بوجوب الوضوء . وفي الحالة الثانية حين يتعذر غسل الوجه ويسقط وجوبه الضمني يؤدي ذلك الى سقوط وجوب الوضوء وارتفاع سائر الوجوبات الضمنية .

قد تقول : نحن نرى أن الانسان يكلف بالصلاة ، فإذا أصبح أخرس وعجز عن القراءة فيها كلف بالصلاة بدون قراءة ، فهل هذا إلا تفكيك بين الوجوبات الضمنية ونقض لعلاقة التلازم بينها .

والجواب أن وجوب الصلاة بدون قراءة على الاخرس ليس تجزئة لوجوب الصلاة الكاملة ، وانما هو وجوب آخر وخطاب جديد تعلق منذ البدء بالصلاة الصامتة ، فوجوب الصلاة الكاملة والخطاب بها قد سقط كله نتيجة لتعذر القراءة وخلفه وجوب آخر وخطاب جديد .





٣ ـ الدليل الاستقرائي

تمهيد ...

الاستقراء هو استنتاج قانون عام من تتبع حالات جزئية كثيرة . ومثال ذلك أن نلاحظ هذه القطعة من الحديد فنراها تتمدد بالحرارة ، ونلاحظ تلك فنراها تتمدد بالحرارة ، وهكذا الثالثة والرابعة ، فنستنتج من تتبع هذه الحالات الجزئية قانوناً عاماً ، وهو أن كل حديد يتمدد بالحرارة . وهذه الطريقة من الاستدلال هي الطريقة التي يستخدمها العلماء الطبيعيون في العلوم الطبيعية لاكتشاف قوانين الكون والطبيعة .

ونحن اذا تأملنا في الدليل الاستقرائي نجد أن كل حالة من الحالات الجزئية التي نلاحظ فيها تمدد الحديد بالحرارة تشكل قرينة على القانون العام القائل : « إن كل حديد يتمدد بالحرارة » غير أن كل حالة بمفردها تعتبر قرينة إثبات ناقصة ، أي أنها لا تؤدي بنا الى القطع بالقانون العام ، ولكن حين نضيف اليها حالة جزئية أخرى مماثلة يقوى في ظننا أن ظاهرة التمدد بالحرارة عامة ، فاذا لاحظنا التمدد في حالة ثالثة مماثلة أيضا تأكد ظننا بالتعميم نتيجة لتجمع ثلاث قرائن ، وهكذا تزداد القرائن كلما ازدادت

الحالات التي نستقرؤها ، وبالتالي يزداد ظننا بالقانون العام حتى نصل الى القطع به .

ونحن هنا نسمي كل دليل يقوم على أساس القرائن الناقصة ويستمد قوته من تجمع تلك القرائن « دليلاً استقرائياً » .

ومن أمثلة الدليل الاستقرائي بهذا المعنى الذي نريده هنا « التواتر » وهو أن يخبرك عدد كبير جداً من الناس بحادثة رأوها بأعينهم ، فأنت حين تسمع الخبر من أحدهم تحتمل صدقه ولكنك لا تجزم بذلك فتعتبر خبره قرينة ناقصة على وقوع الحادثة ، فاذا سمعت الخبر نفسه من شخص آخر تقوّى في نفسك احتمال وقوع الحادثة نتيجة لاجتماع قرينتين ، وهكذا يظل احتمال وقوع الحادثة ينمو ويكبر كلما جاء مخبر جديد عنها حتى يصل الى درجة العلم .

وقد نطلق على الدليل الاستقرائي بالمعنى الذي حددناه اسم « الدليل الاحتمالي » أو « الدليل القائم على حساب الاحتمالات » لأن الدليل الاستقرائي لما كان مرده في التحليل العلمي الى عملية تجميع القرائن فهو يتضمن قياس قوة الاحتمال الناتج عن كل قرينة وجمع القوى الاحتمالية لمجموع القرائن وفقاً لقوانين سوف نشير اليها في الحلقات المقبلة وقياس تلك القوى الاحتمالية وجمعها هو ما يسمى بحساب الاحتمالات وحيث ان الدليل الاستقرائي يتضمن ويعتمد عليه فهو يقوم على أساس حساب الاحتمالات .

وسوف نتحدث فيما يلي عن دور الدليل الاستقرائي في استنباط الأحكام وذلك في فصلين .

الفصل الأول

الاستقراء في الاحكام

من ألوان الدليل الاستقرائي أن ندرس عدداً كبيراً من الأحكام الشرعية فنجد أنها تشترك جميعاً في اتجاه واحد ، فنكتشف قاعدة عامة في التشريع الإسلامي عن طريقها .

ولنذكر على سبيل المثال لهذا الدليل محاولة ذكرها الفقيه الشيخ يوسف البحراني في كتابيه الحدائق والدرر النجفية تستهدف إثبات قاعدة عامة عن طريق الاستقراء ، وتلك القاعدة العامة هي القاعدة القائلة بمعذورية الجاهل ، أي إن كل جاهل اذا ارتكب خطأ نتيجة لجهله بالحكم الشرعي فلا تترتب على ذلك الخطأ تبعة . وقد استدل الفقيه البحراني على هذه القاعدة بحالات كثيرة في الفقه ثبت شرعاً أن الجاهل بالحكم معذور فيها ، واستكشف عن طريق استقراء تلك الحالات القاعدة القائلة بمعذورية الجاهل شرعاً في جميع الحالات .

وتلك الحالات التي أقام عليها الفقيه البحراني استقراءه واستنتاجه للقاعدة العامة هي الحالات التي نصت عليها الأدلة التالية :

(أولاً) ما دلَّ من الشرع في أحكام الحج على أن الجاهل معذور ، فمن لبس ـ وهو محرم ـ ثوباً لا يجوز له لبسه جهلا منه بالحكم لا شيء عليه .

(وثانياً) ما دلَّ في أحكام الصوم على أن الجاهل معذور ، فمن صام في السفر وهو لا يدري أن الصوم في السفر غير جائز صح صومه ولا شيء عليه

(وثالثاً) ما دلَّ في أحكام النكاح على أن الجاهل معذور ، فمن تزوج امرأة في عدتها جهلاً منه بحرمة ذلك لم تحرم عليه بالحرمة المؤبدة نظراً الى جهله ، بل كان له أن يتزوجها من جديد بعد انتهاء عدتها .

(ورابعاً) ما دلَّ في أحكام الحدود على أن الجاهل معذور ، فمن شرب الخمر جهلاً منه بحرمته لا يحد .

(وخامساً) ما دلَّ في أحكام الصلاة على أن من صلى أربعاً وهو مسافر جهلاً منه بوجوب القصر صحت صلاته ولم يجب عليه القضاء .

فكل حالة من هذه الحالات قرينة إثبات ناقصة بالنسبة الى القاعدة العامة القائلة بمعذورية الجاهل شرعاً في جميع الحالات . ويتجمع تلك القرائن يقوى في نفس الفقيه احتمال القاعدة العامة ووثوقه بها .

ومثال آخر : وهو أنا حين نريد أن نعرف اشتمال الاقتصاد الاسلامي على القاعدة القائلة : إن العمل في الثروات الطبيعية أساس للملكية ، قد نستعرض حالات عديدة من العمل ثبت أن العمل فيها أساس للملكية ، فنستنتج من استقراء تلك الحالات صحة القاعدة العامة ، إذ نرى مثلاً أن العمل في إحياء الارض ينتج ملكيتها ، والعمل في إحياء المعدن ينتج ملكيته ، والعمل في حيازة الماء ينتج ملكيته ، والعمل في اصطياد الطائر ينتج ملكيته ، فنستدل باستقراء هذه الحالات على قاعدة عامة في الاقتصاد الاسلامي ، وهي أن العمل في الثروات الطبيعية أساس للملكية .

وموقفنا من الاستقراء يتلخص في التمييز بين القطعي منه وغيره ، فاذا كان قطعياً - أي أدى الى القطع بالحكم الشرعي - فهو حجة ، لأنه يصبح دليلاً قطعياً ويستمد حجيته من حجية القطع ، واذا لم يكن قطعياً فلا حجية فيه مهما كانت قوة الاحتمال الناجمة عنه ، لأننا عرفنا سابقاً أن كل دليل غير قطعي ليس حجة ما لم يحكم الشارع بحجيته ، والشارع لم

يحكم بحجية الاستقراء الذي لا يؤدي الى العلم .

القياس خطوة من الاستقراء :

وقد تؤخذ خطوة واحدة من خطوات الاستقراء ويكتفى بها في الاستدلال كما اذا اكتفينا بحالة واحدة من الحالات التي أقام صاحب الحدائق عليها استقراءه وجعلنا منها دليلاً على كون الجاهل معذوراً في سائر الحالات الأخرى . ويسمى هذا بـ « القياس » عند أبي حنيفة وغيره من فقهاء السنة الذين يكتفون في الاستدلال على ثبوت حكم لموضوع بثبوت حكم من نفس النوع على موضوع واحد مشابه له ، ولا يكلفون أنفسهم بتتبع موضوعات مشابهة عديدة واستقراء حالات كثيرة . فبينما كان الاستقراء يكلفنا بملاحظة حالات كثيرة يعذر فيها الجاهل لكي نصل الى القاعدة العامة القائلة : « إن كل جاهل معذور » ، لا يكلفنا القياس الحنفي إلا بملاحظة حالة واحدة واتخاذها دليلا على إثبات حكم من نفس النوع لسائر الحالات الاخرى .

وما دام الاستقراء ليس حجة ما لم يحصل منه القطع بالحكم الشرعي فمن الطبيعي أن لا يكون القياس حجة ، لأنه خطوة من الاستقراء فصلت عن سائر الخطوات .

الفصل الثاني

الدليل الاستقرائي غير المباشر

كان الدليل الاستقرائي الذي درسناه في الفصل السابق يشتمل على استقراء عدد من الأحكام الخاصة واستنتاج حكم عام منها ، فالحكم العام يكتشف بالاستقراء مباشرة ، ولهذا نطلق عليه اسم « الدليل الاستقرائي المباشر » .

ويوجد قسم آخر من الدليل الاستقرائي ، وهو الدليل الاستقرائي غير المباشر ، ونريد به أن نستدل بالاستقراء لا على الحكم مباشرة بل على وجود دليل لفظي يدل بدوره على الحكم الشرعي ، ففي هذا الاستقراء نكتشف بصورة مباشرة الدليل اللفظي ، وبعد اكتشاف الدليل اللفظي عن طريق الاستقراء نثبت الحكم الشرعي بذلك الدليل اللفظي .

ومثال ذلك « التواتر » ، فقد عرفنا سابقاً أن التواتر دليل استقرائي يقوم على أساس تجميع القرائن ، فاذا أخبرنا عدد كبير من الرواة بنص عن المعصوم عليه السلام أصبح النص متواتراً ، وحينئذ نستدل بالتواتر بوصفه دليلاً استقرائياً على صدور ذلك الكلام من المعصوم (ع) - أي على الدليل اللفظي - ثم نستدل بالدليل اللفظي - أي بذلك الكلام الثابت صدوره من المعصوم (ع) بالتواتر - على الحكم الشرعي الذي يدلُّ عليه .

وللدليل الاستقرائي غير المباشر بهذا المعنى الذي شرحناه أمثلة عديدة منها « الإجماع » و« الشهرة » و« الخبر » و« السيرة » .

الاجماع والشهرة : ٭٭٭

اذا لاحظنا فتوى الفقيه الواحد بوجوب الخمس في المعادن نجد أنها تشكل قرينة إثبات ناقصة على وجود دليل لفظي مسبق يدلُّ على هذا الوجوب لأن فتوى الفقيه تجعلنا نحتمل تفسيرين لها : أحدهما أن يكون قد استند في فتواه الى دليل لفظي مثلا بصورة صحيحة ، والآخر أن يكون مخطئاً في فتواه . وما دمنا نحتمل فيها هذين التفسيرين معاً فهي قرينة إثبات ناقصة .

فاذا أضفنا اليها فتوى فقيه آخر بوجوب الخمس في المعادن أيضا ، كبر احتمال وجود دليل لفظي يدلُّ على الحكم نتيجة لاجتماع قرينتين ناقصتين ، وحين ينضم الى الفقيهين فقيه ثالث نزداد ميلاً الى الاعتقاد

بوجود هذا الدليل اللفظي . وهكذا نزداد ميلاً الى الاعتقاد بذلك كلما ازداد عدد الفقهاء المفتين بوجوب الخمس في المعادن ، فاذا كان الفقهاء قد اتفقوا جميعاً على هذه الفتوى سمي ذلك « إجماعاً » ، واذا كانوا يشكلون الأكثرية فقط سمي ذلك « شهرة » .

فالإجماع والشهرة على ضوء مفهومنا الخاص عن الدليل الاستقرائي دليلان استقرائيان على وجود دليل مسبق على الحكم قام على أساسه الاجماع أو الشهرة .

وحكم الاجماع والشهرة من ناحية أصولية أنه متى حصل العلم بسبب الإجماع أو الشهرة وجب الأخذ بذلك في عملية الاستنباط وأصبح الاجماع والشهرة حجة ، واذا لم يحصل العلم بسبب الاجماع أو الشهرة فلا اعتبار بهما .

الخبر : ❖❖❖ ————————————

الخبر هو نقل شيء عن المعصوم (ع) استناداً الى الحس كما يصنع الرواة ، إذ ينقلون نصوصاً سمعوها من المعصوم (ع) بصورة مباشرة أو غير مباشرة . ويعتبر الخبر قرينة إثبات ناقصة ، لأننا اذا سمعنا شخصاً ينقل شيئا عن المعصوم عليه السلام احتملنا صدقه واحتملنا كذبه ، فيكون قرينة إثبات ناقصة ، وتزداد قوة الإثبات اذا نقل شخص آخر نفس الشيء عن المعصوم (ع) أيضا نتيجة لاجتماع قرينتين . وهكذا يكبر احتمال الصدق كلما كثر المخبرون حتى يحصل الجزم ، فيسمى الخبر « متواتراً » .

وكما يكبر احتمال الصدق بسبب زيادة عدد المخبرين كذلك يكبر بسبب نوعية المخبر ، فالمخبر الواحد يزداد احتمال صدقه كلما ازداد اطلاعنا على دينه وورعه وانتباهه .

وحكم الخبر أنه اذا ازداد احتمال صدقه الى درجة شارفت على القطع كان حجة ، سواء نشأت زيادة احتمال الصدق فيه من كثرة عدد

المخبرين أو من خصائص الورع والنزاهة في المخبر الواحد ، وأما اذا لم يؤد الخبر الى القطع فيجب أن يلاحظ الراوي ، فإن كان ثقة أخذنا بروايته ولو لم نقطع بصحتها ، لأن الشارع جعل خبر الثقة حجة ، ولكن هذه الحجية ثابتة ضمن شروط لا مجال هنا لتفصيلها . واذا لم يكن الراوي ثقة فلا يؤخذ بروايته ولا يجوز إدخالها في عملية الاستنباط .

سيرة المتشرعة : ٭٭٭

سيرة المتشرعة هي السلوك العام للمتدينين في عصر التشريع من قبيل اتفاقهم على إقامة صلاة الظهر في يوم الجمعة بدلا عن صلاة الجمعة ، أو على عدم دفع الخمس من الميراث .

وهذا السلوك العام اذا حللناه الى مفرداته ولاحظنا سلوك كل واحد بصورة مستقلة ، نجد أن سلوك الفرد المتدين الواحد في عصر التشريع يعتبر قرينة إثبات ناقصة عن صدور بيان شرعي يقرر ذلك السلوك ، لأننا نحتمل استناد هذا السلوك الى البيان الشرعي ، وإن كنا نحتمل في نفس الوقت أيضا الخطأ والغفلة وحتى التسامح . فاذا عرفنا أن فردين في عصر التشريع كانا يسلكان نفس السلوك ويصليان الظهر مثلاً في يوم الجمعة ازدادت قوة الاثبات .

وهكذا تكبر قوة الإثبات حتى تصل الى درجة كبيرة ، عندما نعرف أن ذلك السلوك كان سلوكاً عاماً يتبعه جمهرة المتدينين في عصر التشريع ، إذ يبدو من المؤكد حينئذ أن سلوك هؤلاء جميعاً لم ينشأ عن خطأ أو غفلة أو تسامح ، لأن الخطأ والغفلة والتسامح قد يقع فيه هذا أو ذاك ، وليس من المحتمل أن يقع فيه جمهرة المتدينين في عصر التشريع جميعاً . وهكذا نعرف أن السلوك العام مستند الى بيان شرعي يدلُّ على إمكان إقامة الظهر في يوم الجمعة وعدم وجوب الخمس في الميراث . ولأجل هذا نعتبر سيرة

المتشرعة دليلاً استقرائياً كالاجماع والشهرة ، وهي في الغالب تؤدي الى الجزم بالبيان الشرعي ضمن شروط لا مجال لتفصيلها الآن . ومتى كانت كذلك فهي حجة ، وأما اذا لم يحصل منها الجزم فلا اعتبار بها .

السيرة العقلائية : ***

وهناك نوع آخر من السيرة يطلق عليه في علم الأصول اسم « السيرة العقلائية » . والسيرة العقلائية عبارة عن ميل عام عند العقلاء ـ المتدينين وغيرهم ـ نحو سلوك معين دون ان يكون للشرع دور إيجابي في تكوين هذا الميل . ومثال ذلك : الميل العام لدى العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلم .

وفي هذا الضوء نعرف ان السيرة العقلائية تختلف عن سيرة المتشرعة ، فان سيرة المتشرعة التي درسناها آنفاً كانت وليدة البيان الشرعي ولهذا تعتبر كاشفة عنه ، واما السيرة العقلائية فمردها ـ كما عرفنا ـ الى ميل عام يوجد عند العقلاء نحو سلوك معين لا كنتيجة لبيان شرعي بل نتيجة لمختلف العوامل والمؤثرات الاخرى التي تتكيف وفقاً لها ميول العقلاء وتصرفاتهم ، ولأجل هذا لا يقتصر الميل العام الذي تعبر عنه السيرة العقلائية على نطاق المتدينين خاصة ، لأن الدين لم يكن من عوامل تكوين هذا الميل .

وعلى هذا الأساس يتضح ان طريقة الاستدلال التي كنا نستخدمها في سيرة المتشرعة لا يمكننا استعمالها في السيرة العقلائية ، فقد كنا في سيرة المتشرعة نكتشف عن طريق السيرة البيان الشرعي الذي ادى الى قيامها بوصفها نتيجة للبيان الشرعي وناشئة عنه ، اذ لم يكن من المحتمل ان يتفق المتشرعة جميعاً على اداء صلاة الظهر في يوم الجمعة مثلاً دون ان يكون هناك بيان شرعي يدلُّ على ذلك . واما الميل العام الذي تمثله السيرة العقلائية فهو ليس ناشئاً عن البيان الشرعي ولا ناتجاً عن دوافع دينية ليتاح

لنا ان نكتشف عن طريقه وجود بيان شرعي ادّى الى تكونه وقيامه .

ولأجل هذا يجب ان ننهج في الاستدلال بالسيرة العقلائية نهجاً آخر يختلف عن نهجنا في الاستدلال بسيرة المتشرعة .

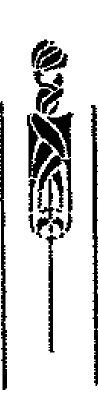
ويمكننا تلخيص هذا المنهج فيما يلي :

إن الميل الموجود عند العقلاء نحو سلوك معين يعتبر قوة دافعة لهم نحو ممارسة ذلك السلوك ، فاذا سكتت الشريعة عن ذلك الميل ولم تردع عن الانسياق معه كشف سكوتها هذا عن رضاها بذلك السلوك وانسجامه مع التشريع الاسلامي . ومثال ذلك : سكوت الشريعة عن الميل العام عند العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلم وعدم ردعها عنه ، فان ذلك يدلّ على انها تقرّ هذه الطريقة في فهم الكلام وتوافق على اعتبار الظهور حجة وقاعدة لتفسير الفاظ الكتاب والسنة ، والا لمنعت الشريعة عن الانسياق مع ذلك الميل العام وردعت عنه في نطاقها الشرعي .

والاستدلال بالسيرة العقلائية يقوم على اساس تجميع القرائن - كما رأينا سابقاً في سيرة المتشرعة ايضاً - لأننا اذا حللنا السيرة العقلائية الى مفرداتها وجدنا ان الميل العام عند العقلاء نحو سلوك معين - كالأخذ بالظهور مثلاً - يعبر عن ميول متشابهة عند عدد كثير من الأفراد تشكل بمجموعها ميلا عاما ، وحين نأخذ فردا من اولئك الافراد الذين يميلون الى الاخذ بالظهور مثلاً ونلاحظ سكوت المولى عنه وعدم ردعه له عن الجري وفق ميله ، يمكننا ان نعتبر سكوت المولى هذا قرينة ناقصة على حجية الظهور عند المولى ، لأن من المحتمل ان يكون هذا السكوت نتيجة لرضا المولى وموافقته ، وهذا يعني الحجية . ومن المحتمل في نفس الوقت ايضاً ان لا يكون السكوت ناتجاً عن رضا المولى بالأخذ بالظهور وانما سكت عن ذلك الفرد - بالرغم من انه لا يقر العمل بالظهور في الأدلة الشرعية - لسبب خاص نظير ان يكون المولى قد اطلع على ان هذا الفرد لا يرتدع عن العمل على وفق ميله ولو ردعه فتركه وشأنه ، او ان المولى قد اطلع

على ان هذا الفرد سوف لن يجري على وفق ميله ولن يأخذ بالظهور في الدليل الشرعي دون سؤال من الشارع ، او ان هذا الفرد لن يصادفه ظهور في النطاق الشرعي ليحاول الأخذ به وفقاً لميله . . . الى غير ذلك من الأمور التي يمكن ان تفسر سكوت المولى عن ذلك الفرد وتجعل منه قرينة ناقصة لا كاملة على رضا المولى ، ولكن اذا أضيف الى ذلك فرد آخر له نفس الميل وسكت عنه المولى فيقوى احتمال الرضا لاجتماع قرينتين ، وهكذا يكبر هذا الاحتمال حتى يؤدي الى العلم حين يوجد ميل عام ويسكت عنه المولى .





٤ ـ التعارض بين الادلة

بعد ان استعرضنا الأدلة التي يمكن ان تساهم في عملية الاستنباط بأقسامها الثلاثة يتحتم علينا ان ندرس موقف عملية الاستنباط منها اذا وجد بينها تعارض ، كما اذا دلَّ دليل على وجوب شيء مثلا ودلَّ دليل آخر على نفي ذلك الوجوب ، فما هي الوظيفة العامة للفقيه في هذه الحالة ؟ .

والتعارض على قسمين : لأنه يوجد تارة في نطاق الدليل اللفظي بين كلامين صادرين من المعصوم ، واخرى بين دليل لفظي ودليل من نوع آخر ـ استقرائي او برهاني ـ او بين دليلين من غير الأدلة اللفظية

وسوف نتحدث عن كل من القسمين في فصل :

الفصل الاول

في حالة التعارض بين دليلين لفظيين توجد قواعد نستعرض فيما يلي عدداً منها :

١ ـ من المستحيل ان يوجد كلامان للمعصوم يكشف كل منهما بصورة قطعية عن نوع من الحكم يختلف عن الحكم الذي يكشف عنه الكلام الآخر ، لأن التعارض بين كلامين صريحين من هذا القبيل يؤدي الى وقوع المعصوم في التناقض ، وهو مستحيل .

٢ ـ قد يكون احد الكلامين الصادرين من المعصوم صريحاً وقطعياً ، ويدلُّ الآخر بظهوره على ما ينافي المعنى الصريح لذلك الكلام . ومثاله : ان يقول النبي (ص) في نص مثلا : « يجوز للصائم ان يرتمس في الماء حال صومه » ويقول في نص آخر : « لا ترتمس في الماء وانت صائم » ، فالنص الأول دال بصراحة على إباحة الارتماس للصائم ، والنص الثاني يشتمل على صيغة نهي ، وهي تدل بظهورها على الحرمة ، لأن الحرمة هي اقرب المعاني الى صيغة النهي وان امكن استعمالها في الكراهة مجازاً ، فينشأ التعارض بين صراحة النص الأول في الإباحة وظهور النص الثاني في الحرمة ، لأن الاباحة والحرمة لا يجتمعان . وفي هذه الحالة يجب الأخذ بالكلام الصريح القطعي ، لأنه يؤدي الى العلم بالحكم الشرعي ، فنفسر الكلام الآخر على ضوئه ونحمل صيغة النهي فيه على الكراهة لكي ينسجم مع النص الصريح القطعي الدال على الاباحة ، وعلى هذا الأساس يتبع الفقيه في استنباطه قاعدة عامة ، وهي الأخذ بدليل الإباحة والرخصة اذا عارضه دليل آخر يدلُّ على الحرمة او الوجوب بصيغة نهي او امر ، لأن الصيغة ليست صريحة ودليل الإباحة والرخصة صريح غالباً .

٣ ـ قد يكون موضوع الحكم الذي يدلُّ عليه احد الكلامين اضيق نطاقاً واخص دائرةً من موضوع الحكم الذي يدلُّ عليه الكلام الآخر . ومثاله ان يقال في نص : « الربا حرام » ويقال في نص آخر : « الربا بين الوالد وولده مباح » فالحرمة التي يدلُّ عليها النص الأول موضوعها عام ، لأنها تمنع باطلاقها عن التعامل الربوي مع ايِّ شخص ، والاباحة في النص الثاني موضوعها خاص ، لأنها تسمح بالربا بين الوالد وولده

خاصة ، وفي هذه الحالة نقدم النص الثاني على الأول ، لأنه يعتبر بوصفه اخص موضوعاً من الأول قرينة عليه ، بدليل ان المتكلم لو أوصل كلامه الثاني بكلامه الأول فقال : « الربا في التعامل مع ايِّ شخص حرام ، ولا بأس به بين الوالد وولده » لأبطل الخاص مفعول العام وظهوره في العموم .

وقد عرفنا سابقاً ان القرينة تقدم على ذي القرينة ، سواء كانت متصلة او منفصلة .

ويسمى تقديم الخاص على العام تخصيصاً للعام اذا كان عمومه ثابتاً بأداة من ادوات العموم ، وتقييداً له اذا كان عمومه ثابتاً بالاطلاق وعدم ذكر القيد . ويسمى الخاص في الحالة الأولى « مخصصاً » وفي الحالة الثانية « مقيداً » .

وعلى هذا الأساس يتبع الفقيه في الاستنباط قاعدة عامة ، وهي الأخذ بالمخصص والمقيد وتقديمهما على العام والمطلق .

٤ ـ وقد يكون احد الكلامين دالاً على ثبوت حكم لموضوع ، والكلام الآخر ينفي ذلك في حالة معينة بنفي ذلك الموضوع . ومثاله ان يقال في نص « يجب الحج على المستطيع » ويقال في نص آخر : « المدين ليس مستطيعاً » ، فالنص الأول يوجب الحج على موضوع محدد وهو المستطيع ، والنص الثاني ينفي صفة المستطيع عن المدين ، فيؤخذ بالثاني ويسمى « حاكماً » ويسمى الدليل الأول « محكوماً » .

٥ ـ اذا لم يوجد في النصين المتعارضين كلام صريح قطعي ، ولا ما يصلح ان يكون قرينة على تفسير الآخر ومخصصاً له او مقيداً او حاكماً عليه ، فلا يجوز العمل بأي واحد من النصين المتعارضين ، لأنهما على مستوى واحد ولا ترجيح لأحدهما على الآخر .

الفصل الثاني

في التعارض بين الدليل اللفظي ودليل آخر

وحالة التعارض بين دليل لفظي ودليل من نوع آخر او دليلين من غير الأدلة اللفظية ، لها قواعد ايضا نشير اليها ضمن النقاط التالية :

١ ـ الدليل اللفظي القطعي لا يمكن ان يعارضه دليل برهاني او استقرائي قطعي ، لأن دليلا من هذا القبيل اذا عارض نصاً صريحاً من المعصوم عليه السلام ادى ذلك الى تكذيب المعصوم (ع) وتخطئته ، وهو مستحيل . ولهذا يقول علماء الشريعة : إن من المستحيل ان يوجد اي تعارض بين النصوص الشرعية الصريحة وادلة العقل القطعية .

وهذه الحقيقة لا تفرضها العقيدة فحسب ، بل يبرهن عليها الاستقراء في النصوص الشرعية ودراسة المعطيات القطعية للكتاب والسنة ، فإنها جميعاً تتفق مع العقل ولا يوجد فيها ما يتعارض مع احكام العقل القطعية اطلاقاً . وبذلك تتميز الشريعة الاسلامية عن الأديان الأخرى المحرفة التي تعيش الآن على وجه الأرض ، فإنها زاخرة بالتناقضات التي تتعارض مع صريح العقل السليم . ولهذا نشأت في المسيحية مثلاً مشكلة الدين والعقل ، وان الانسان كيف يتاح له الاعتقاد بهما معاً على تناقضهما ، بينما يقوم العقل في الاسلام بدور الرسول الباطني ، وتحتم الشريعة ان يقوم الاعتقاد باصولها على اساس العقل وترفض اخذها على سبيل التقليد .

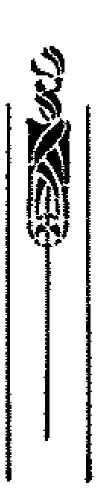
٢ ـ اذا وجد تعارض بين دليل لفظي ودليل آخر ليس لفظياً ولا قطعياً قدمنا الدليل اللفظي لأنه حجة ، واما الدليل غير اللفظي فهو ليس حجة ما دام لا يؤدي الى القطع . ومثاله ان يدلّ النص على ان الجاهل

بأحكام الزكاة ليس معذوراً ، ويدلُّ الاستقراء غير القطعي الذي نقلناه سابقاً عن الفقيه البحراني على القاعدة العامة القائلة بمعذورية الجاهل في جميع الحالات .

٣ ـ اذا عارض الدليل اللفظي غير الصريح دليلا عقليا قطعياً برهانياً او استقرائياً قدم العقلي على اللفظي ، لأن العقلي يؤدي الى العلم بالحكم الشرعي ، واما الدليل اللفظي غير الصريح فهو إنما يدل بالظهور ، والظهور إنما يكون حجة بحكم الشارع اذا لم نعلم ببطلانه ، ونحن هنا على ضوء الدليل العقلي القطعي نعلم بان الدليل اللفظي لم يرد المعصوم (ع) منه معناه الظاهر الذي يتعارض مع دليل العقل ، فلا مجال للأخذ بالظهور .

٤ ـ اذا تعارض دليلان من غير الأدلة اللفظية فمن المستحيل ان يكون كلاهما قطعياً ، لأن ذلك يؤدي الى التناقض ، وانما قد يكون احدهما قطعياً دون الآخر ، فيؤخذ بالدليل القطعي .





النوع الثاني

العناصر المشتركة في الاستنباط
القائم على اساس الاصل العملي

تمهيد : ❖❖❖

استعراضنا في النوع الأول العناصر الأصولية المشتركة في الاستنباط القائم على اساس الدليل ، فدرسنا اقسام الأدلة وخصائصها وميزنا بين الحجة منها وغيرها . ونريد الآن ان ندرس العناصر المشتركة في حالة اخرى من الاستنباط ، وهي حالة عدم حصول الفقيه على دليل يدلُّ على الحكم الشرعي وبقاء الحكم مجهولاً لديه ، فيتجه البحث في هذه الحالة الى محاولة تحديد الموقف العملي تجاه ذلك الحكم المجهول بدلاً عن اكتشاف نفس الحكم .

ومثال ذلك : حالة الفقيه تجاه التدخين ، فإن التدخين نحتمل حرمته شرعاً منذ البدء ، ونتجه اولاً الى محاولة الحصول على دليل يعين حكمه الشرعي ، فلا نجد دليلاً من هذا القبيل ويبقى حكم التدخين مجهولاً لدينا لا ندري أحرمة هو ام إباحة ؟ وحينئذ نتساءل ما هو الموقف العملي الذي يتحتم علينا ان نسلكه تجاه ذلك الحكم المجهول ، هل يتحتم علينا ان

نحتـاط فنجتنب عن التدخـين ، لأن من المحتمل ان يكـون التـدخـين حـراماً ؟ ، او لا يجب الاحتياط بل نكـون في حريـة وسعة مـا دمنـا لا نعلم بالحرمة ؟ .

هذا هو السؤال الأساسي الذي يعالجه الفقيه في هذه الحـالة ، ويجيب عليه في ضوء الأصـول العملية بـوصفهـا عنـاصر مشتـركة في عمليـة الاستنباط . وهذه الأصول هي موضع درسنا الآن :

١ ـ القاعدة العملية الاساسية

ولكي نعـرف القاعـدة العملية الأسـاسية التي نجيب في ضـوئها عـلى سؤال « هل يجب الاحتياط تجاه الحكم المجهول ؟ » لا بـد لنا ان نرجع الى المصـدر الذي يفـرض علينا اطـاعة الشـارع ، ونلاحظ ان هـذا المصدر هـل يفـرض علينا الاحتيـاط في حالـة الشك وعـدم وجود دليـل على الحـرمة ، او يسمح لنا بترك الاحتياط واستعمـال الدخـان مثلاً مـا دامت حرمتـه لم تثبت بدليل ؟ .

ولكي نرجع الى المصـدر الذي يفـرض علينا اطـاعة المـولى سبحانـه لا بـد لنا ان نحـدده ، فما هـو المصدر الـذي يفـرض علينـا اطـاعـة الشـارع ، ويجب ان نستفتيـه في موقفنـا هذا ؟ والجـواب ان هذا المصـدر هـو العقـل ، لأن الانسـان يدرك بعقله ان لله سبحـانـه حق الـطاعـة عـلى عبيـده ، وعـلى اساس حق الطاعـة هذا يحكم العقـل على الانسـان بوجـوب اطاعـة الشارع لكي يؤدي اليـه حقه فنحن اذن نـطيع الله تعـالى ونمتثل احكـام الشريعـة ، لأن العقـل يفرض علينـا ذلك لا لأن الشـارع امرنـا بإطـاعته ، والا لأعـدنا السؤال مـرة اخرى ولمـاذا نمتثل امر الشارع لنـا بإطـاعـة اوامـره ؟ ومـا هـو المصـدر الذي يفـرض علينـا امتثـالـه ؟ وهكـذا حتى نصـل الى حكم العقـل بوجوب الاطـاعة القـائم على اساس ما يـدركه من حق الـطاعة لله سبحـانه على الانسـان .

وإذا كان العقل هو الذي يفرض إطاعة الشارع على اساس ادراكه لحق الطاعة فيجب الرجوع الى العقل في تحديد الجواب على ذلك السؤال الاساسي « هل يجب علينا الاحتياط تجاه الحكم المجهول او لا ؟ » ، ويتحتم علينا عندئذ ان ندرس حق الطاعة الذي يدركه العقل ويقيم على اساسه حكمه بوجوب اطاعة الشارع وندرس حدود هذا الحق فهل هو حق لله سبحانه في نطاق التكاليف المعلومة فقط ـ بمعنى ان الله سبحانه ليس له حق الطاعة على الانسان الا في التكاليف التي يعلم بها واما التكاليف التي يشك فيها ولا علم له بها فلا يمتد اليها حق الطاعة ـ او ان حق الطاعة كما يدركه العقل في نطاق التكاليف المعلومة يدركه ايضا في نطاق التكاليف المحتملة ـ بمعنى ان من حق الله على الانسان ان يطيعه في التكاليف المعلومة والمحتملة ، فاذا علم بتكليف كان من حق الله عليه ان يمتثله واذا احتمل تكليفاً كان من حق الله عليه ان يحتاط فيترك ما يحتمل حرمته او يفعل ما يحتمل وجوبه ـ .

وهكذا يتضح ان الموقف العملي في حالة عدم وجدان الدليل يجب ان يحدد على ضوء ما نعرفه من حق الطاعة وحدوده ومدى شموله .

والصحيح في رأينا هو أن الأصل في كل تكليف محتمل هو الاحتياط نتيجة لشمول حق الطاعة للتكاليف المحتملة ، فإن العقل يدرك ان للمولى على الانسان حق الطاعة لا في التكاليف المعلومة فحسب بل في التكاليف المحتملة ايضاً ، ما لم يثبت بدليل ان المولى لا يهتم بالتكليف المحتمل الى الدرجة التي تدعو الى إلزام المكلف بالاحتياط .

وهذا يعني ان الاصل بصورة مبدئية كلما احتملنا حرمة او وجوباً هو ان نحتاط ، فنترك ما نحتمل حرمته ونفعل ما نحتمل وجوبه نتيجة لامتداد حق الطاعة الى التكاليف المحتملة . ولا نخرج عن هذا الأصل الا اذا ثبت بالدليل ان الشارع لا يهتم بالتكليف المحتمل الى الدرجة التي تفرض

الاحتياط ويرضى بترك الاحتياط ، فإن الانسان يصبح حينئذ غير مسؤول عن التكليف المحتمل .

فالاحتياط إذن واجب عقلاً في موارد الشك ، ويسمى هذا الوجوب اصالة الاحتياط او اصالة الاشتغال ـ اي اشتغال ذمة الانسان بالتكليف المحتمل ـ ونخرج عن هذا الأصل حين نعرف ان الشارع يرضى بترك الاحتياط .

وهكذا تكون اصالة الاحتياط هي القاعدة العملية الأساسية .

ويخالف في ذلك كثير من الأصوليين ايماناً منهم بان الأصل في المكلف ان لا يكون مسؤولاً عن التكاليف المشكوكة ولو احتمل اهميتها بدرجة كبيرة ، ويرى هؤلاء الأعلام ان العقل هو الذي يحكم بنفي المسؤولية ، لأنه يدرك قبح العقاب من المولى على مخالفة المكلف للتكليف الذي لم يصل اليه ولأجل هذا يطلقون على الأصل من وجهة نظرهم اسم « قاعدة قبح العقاب بلا بيان » او « البراءة العقلية » ، اي ان العقل يحكم بان عقاب المولى للمكلف على مخالفة التكليف المشكوك قبيح ، وما دام المكلف مأموناً من العقاب فهو غير مسؤول ولا يجب عليه الاحتياط .

ولكن لكي ندرك أن العقل هل يحكم بقبح معاقبة المولى تعالى للمكلف على مخالفة التكليف المشكوك او لا ؟ يجب ان نعرف حدود حق الطاعة الثابت للمولى تعالى ، فاذا كان هذا الحق يشمل التكاليف المشكوكة التي يحتمل المكلف اهميتها بدرجة كبيرة ـ كما عرفنا ـ فلا يكون عقاب المولى للمكلف اذا خالفها قبيحاً ، لأنه بمخالفتها يفرط في حق مولاه فيستحق العقاب فالقاعدة الأولية اذن هي اصالة الاحتياط .

٢ ـ القاعدة العملية الثانوية

وقد انقلبت بحكم الشارع تلك القاعدة العملية الأساسية الى قاعدة عملية ثانوية ، وهي اصالة البراءة القائلة بعدم وجوب الاحتياط . والسبب في هذا الانقلاب انا علمنا عن طريق البيان الشرعي ان الشارع لا يهتم بالتكاليف المحتملة الى الدرجة التي تحتم الاحتياط على المكلف ، بل يرضى بترك الاحتياط . والدليل على ذلك نصوص شرعية متعددة ، من اهمها النص النبوي القائل : « رفع عن امتي ما لا يعلمون » .

وهكذا اصبحت القاعدة العملية هي عدم وجوب الاحتياط بدلاً عن وجوبه ، واصالة البراءة بدلاً عن اصالة الاشتغال .

وتشمل هذه القاعدة العملية الثانوية موارد الشك في الوجوب وموارد الشك في الحرمة على السواء ، لأن النص النبوي مطلق ، ويسمى الشك في الوجوب بـ « الشبهة الوجوبية » والشك في الحرمة بـ « الشبهة التحريمية » كما تشمل القاعدة ايضا الشك مهما كان سببه . ولأجل هذا نتمسك بالبراءة اذا شككنا في التكليف ، سواء نشأ شكنا في ذلك من عدم وضوح الحكم العام الذي جعله الشارع ، او من عدم العلم بوجود موضوع الحكم . ومثال الأول : شكنا في وجوب صلاة العيد او في حرمة التدخين ، فإن هذا الشك ناتج عن عدم العلم بالجعل الشرعي ، ويسمى بالشبهة الحكمية . ومثال الثاني : شكنا في وجوب الحج لعدم العلم بتوفر الاستطاعة ، فإن هذا الشك لم ينشأ من عدم العلم بالجعل الشرعي ، لأننا جميعاً نعلم ان الشارع جعل وجوب الحج على المستطيع ، وانما نشأ من عدم العلم بتحقق موضوع الحكم وتسمى الشبهة « موضوعية » .

٣ ـ قاعدة منجزية العلم الاجمالي

تمهيد : ❖❖❖

قد تعلم ان اخاك الأكبر قد سافر الى مكة ، وقد تشك في سفره لكنك تعلم على ايٍّ حال ان احد اخويك « الأكبر او الأصغر » قد سافر فعلاً الى مكة ، وقد تشك في سفرهما معاً ولا تدري هل سافر واحد منهما الى مكة او لا ؟ .

فهذه حالات ثلاث ، ويطلق على الحالة الأولى اسم « العلم التفصيلي » لأنك في الحالة الأولى تعلم ان اخاك الأكبر قد سافر الى مكة ، وليس لديك في هذه الحقيقة اي تردد او غموض ، فلهذا كان العلم تفصيلياً . ويطلق على الحالة الثانية اسم « العلم الاجمالي » ، لأنك في هذه الحالة تجد في نفسك عنصرين مزدوجين : احدهما عنصر الوضوح ، والآخر عنصر الخفاء ، فعنصر الوضوح يتمثل في علمك بأن احد اخويك قد سافر فعلاً ، فأنت لا تشك في هذه الحقيقة ، وعنصر الخفاء والغموض يتمثل في شكك وترددك في تعيين هذا الأخ ، لأنك لا تدري ان المسافر هل هو اخوك ألأكبر او الأصغر ، ولهذا تسمى هذه الحالة بـ « العلم الاجمالي » ، فهي علم لأنك لا تشك في سفر احد اخويك ، وهي اجمال وشك لأنك لا تدري اي اخويك قد سافر . ويسمى كل من سفر الأخ الأكبر وسفر الأصغر طرفاً للعلم الاجمالي ، لأنك تعلم ان احدهما لا على سبيل التعيين قد وقع بالفعل .

وافضل صيغة لغوية تمثل هيكل العلم الاجمالي ومحتواه النفسي بكلا عنصريه هي « إما وإما » اذ تقول في المثال المتقدم : « سافر اما اخي الأكبر واما اخي الأصغر » فإن جانب الإثبات في هذه الصيغة يمثل عنصر الوضوح

والعلم ، وجانب التردد الذي تصوره كلمة « إما » يمثل عنصر الخفاء والشك وكلما امكن استخدام صيغة من هذا القبيل دلّ ذلك على وجود علم اجمالي في نفوسنا .

ويطلق على الحالة الثالثة اسم « الشك الابتدائي » او « البدوي » او « الساذج » ، وهو شك محض غير ممتزج بأيٍّ لون من العلم ، ويسمى بالشك الابتدائي او البدوي تمييزاً له عن الشك في طرف العلم الاجمالي ، لأن الشك في طرف العلم الاجمالي يوجد نتيجة للعلم نفسه ، فأنت تشك في ان المسافر هل هو اخوك الأكبر او اخوك الأصغر نتيجة لعلمك بأن احدهما لا على التعيين قد سافر حتماً ، واما الشك في الحالة الثالثة فيوجد بصورة ابتدائية دون علم مسبق .

وهذه الحالات الثلاث توجد في نفوسنا تجاه الحكم الشرعي ، فوجوب صلاة الصبح معلوم تفصيلاً ، ووجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة مشكوك شكاً ناتجاً عن العلم الاجمالي بوجوب الظهر او الجمعة في ذلك اليوم ، ووجوب صلاة العيد مشكوك ابتدائي غير مقترن بالعلم الاجمالي . وهذه الأمثلة كلها من الشبهة الحكمية ، واما امثلة الحالات الثلاث من الشبهة الموضوعية فيمكن توضيحها في « الماء » ، فأنت اذا رأيت قطرة من دم تقع في كأس من ماء تعلم علماً تفصيلياً بنجاسة ذلك الماء ، واما اذا رأيت القطرة تقع في احد كأسين ولم تستطع ان تميز الكأس الذي وقعت فيه بالضبط فينشأ لديك علم إجمالي بنجاسة احد الكأسين ويصبح كل واحد منهما طرفاً للعلم الإجمالي ، وقد لا تكون متأكداً من ان هناك قطرة دم لا في هذا الكأس ولا في ذاك ، فيكون الشك في النجاسة عندئذ شكاً ابتدائياً ساذجاً .

ونحن في حديثنا عن القاعدة العملية الثانوية التي قلبت القاعدة العملية الأساسية كنا نتحدث عن الحالة الثالثة ، اي حالة الشك الساذج

الذي لم يقترن بالعلم الاجمالي . والآن ندرس حالة الشك الناتج عن العلم الاجمالي ، اي الشك في الحالة الثانية من الحالات الثلاث السابقة ، وهذا يعني اننا درسنا الشك بصورته الساذجة وندرسه الآن بعد ان نضيف اليه عنصراً جديداً وهو العلم الاجمالي ، فهل تجري فيه القاعدة العملية الثانوية كما كانت تجري في موارد الشك الساذج او لا ؟ .

منجزية العلم الاجمالي :

وعلى ضوء ما سبق يمكننا تحليل العلم الاجمالي الى علم باحد الأمرين وشك في هذا وشك في ذاك . ففي يوم الجمعة نعلم بوجوب احد الأمرين « صلاة الظهر او صلاة الجمعة » ، ونشك في وجوب الظهر كما نشك في وجوب الجمعة ، والعلم بوجوب احد الأمرين ـ بوصفه علماً ـ يشمله مبدأ حجية العلم الذي درسناه في بحث سابق ، فلا يسمح لنا العقل لأجل ذلك بترك الأمرين معاً ـ الظهر والجمعة ـ ، لأننا لو تركناهما معاً لخالفنا علمنا بوجوب احد الأمرين ، والعلم حجة عقلاً في جميع الأحوال سواء كان اجمالياً او تفصيلياً .

ويؤمن الرأي الأصولي السائد في مورد العلم الإجمالي ـ لا بثبوت الحجية للعلم باحد الأمرين فحسب ـ بل يؤمن ايضاً بعدم إمكان انتزاع هذه الحجية منه واستحالة ترخيص الشارع في مخالفته بترك الأمرين معاً ، كما لا يمكن للشارع ان ينتزع الحجية من العلم التفصيلي ويرخص في مخالفته وفقاً للمبدأ الأصولي المتقدم الذكر في بحث حجية القطع القائل باستحالة صدور الردع من الشارع عن القطع .

واما كل واحد من طرفي العلم الاجمالي ـ اي وجوب الظهر بمفرده ووجوب الجمعة بمفرده ـ فهو تكليف مشكوك وليس معلوماً . وقد يبدو لأول وهلة ان بالإمكان ان تشمله القاعدة العملية الثانوية ، اي اصالة

البراءة النافية للاحتياط في التكاليف المشكوكة ، لأن كل واحد من الطرفين تكليف مشكوك .

ولكن الرأي السائد في علم الأصول يقول بعدم إمكان شمول القاعدة العملية الثانوية لطرف العلم الإجمالي ، بدليل ان شمولها لكلا الطرفين معاً يؤدي الى براءة الذمة من الظهر والجمعة وجواز تركهما معاً ، وهذا يتعارض مع حجية العلم بوجوب احد الأمرين ، لأن حجية هذا العلم تفرض علينا ان نأتي بأحد الأمرين على اقل تقدير .

فلو حكم الشارع بالبراءة في كل من الطرفين لكان معنى ذلك الترخيص منه في مخالفة العلم ، وقد مرَّ بنا ان الرأي الأصولي السائد يؤمن باستحالة ترخيص الشارع في مخالفة العلم ولو كان إجمالياً وعدم امكان انتزاع الحجية منه .

وشمول القاعدة لأحد الطرفين دون الآخر ـ وان لم يؤد الى الترخيص في ترك الأمرين معاً ـ لكنه غير ممكن ايضاً ، لأننا نتساءل حينئذ اي الطرفين نفترض شمول القاعدة له ونرجحه على الآخر ، وسوف نجد انا لا نملك مبرراً لترجيح اي من الطرفين على الآخر ، لأن صلة القاعدة بهما واحدة . وهكذا ينتج عن هذا الاستدلال القول بعدم شمول القاعدة العملية الثانوية « اصالة البراءة » لأي واحد من الطرفين ، ويعني هذا ان كل طرف من اطراف العلم الاجمالي يظل مندرجاً ضمن نطاق القاعدة العملية الأساسية القائلة بالاحتياط ما دامت القاعدة الثانوية عاجزة عن شموله .

وعلى هذا الأساس ندرك الفرق بين الشك الابتدائي والشك الناتج عن العلم الأجمالي ، فالأول يدخل في نطاق القاعدة الثانوية وهي اصالة البراءة والثاني يدخل في نطاق القاعدة الأولية وهي اصالة الاحتياط .

وفي ضوء ذلك نعرف ان الواجب علينا عقلاً في موارد العلم الاجمالي

هو الإتيان بكلا الطرفين ـ اي الظهر والجمعة في المثال السابق ـ ، لأن كلاً منهما داخل في نطاق أصالة الاحتياط . ويطلق في علم الأصول على الاتيان بالطرفين معاً اسم « الموافقة القطعية » ، لأن المكلف عند إتيانه بهما معاً يقطع بأنه وافق تكليف المولى ، كما يطلق على ترك الطرفين معاً اسم « المخالفة القطعية » . واما الاتيان بأحدهما وترك الآخر فيطلق عليهما اسم « الموافقة الاحتمالية » و « المخالفة الاحتمالية » لأن المكلف في هذه الحالة يحتمل انه وافق تكليف المولى ويحتمل أنه خالفه .

انحلال العلم الاجمالي : ٭٭٭

اذا وجدت كأسين من ماء قد يكون كلاهما نجساً وقد يكون احدهما نجساً فقط ولكنك تعلم على ايٍّ حال بأنهما ليسا طاهرين معاً ، فينشأ في نفسك علم اجمالي بنجاسة احد الكأسين لا على سبيل التعيين . فاذا اتفق لك بعد ذلك ان اكتشفت نجاسة في احد الكأسين وعلمت ان هذا الكأس المعين نجس ، فسوف يزول في رأي كثير من الأصوليين علمك الاجمالي بسبب هذا العلم التفصيلي ، لأنك الآن بعد اكتشافك نجاسة ذلك الكأس المعيَّن لا تعلم إجمالاً بنجاسة احد الكأسين لا على سبيل التعيين ، بل تعلم بنجاسة ذلك الكأس المعين علماً تفصيلياً وتشك في نجاسة الآخر . ولأجل هذا لا تستطيع ان تستعمل الصيغة اللغوية التي تعبر عن العلم الإجمالي « إما وإما » ، فلا يمكنك ان تقول : « اما هذا نجس او ذاك » ، بل هذا نجس جزماً وذاك لا تدري بنجاسته . ويعبر عن ذلك في العرف الأصولي بـ « انحلال العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي باحد الطرفين والشك البدوي في الآخر » لأن نجاسة ذلك الكأس المعيَّن اصبحت معلومة بالتفصيل ونجاسة الآخر اصبحت مشكوكة شكاً ابتدائياً بعد ان زال العلم الاجمالي ، فيأخذ العلم التفصيلي مفعوله من الحجية وتجري بالنسبة الى

الشك الابتدائي أصالة البراءة ، اي القاعدة العملية الثانوية التي تجري في جميع موارد الشك الابتدائي .

موارد التردد : ٭٭٭ ___________________

عرفنا ان الشك اذا كان ابتدائياً حكمت فيه القاعدة العملية الثانوية القائلة بأصالة البراءة ، واذا كان مقترناً بالعلم الإجمالي حكمت فيه القاعدة العملية الأولية .

وقد يخفى احياناً نوع الشك فلا يعلم أهو من الشك الابتدائي او من الشك المقترن بالعلم الاجمالي ـ او الناتج عنه بتعبير آخر ـ ؟ ومن هذا القبيل مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر كما يسميها الأصوليون ، وهي ان يتعلق وجوب شرعي بعملية مركبة من اجزاء كالصلاة ونعلم باشتمال العملية على تسعة اجزاء معينة ونشك في اشتمالها على جزء عاشر ولا يوجد دليل يثبت او ينفي ، ففي هذه الحالة يحاول الفقيه ان يحدِّد الموقف العملي فيتساءل هل يجب الاحتياط على المكلف فيأتي بالتسعة ويضيف اليها هذا العاشر الذي يحتمل دخوله في نطاق الواجب لكي يكون مؤدياً للواجب على كل تقدير ؟ أو يكفيه الاتيان بالتسعة التي يعلم بوجوبها ولا يطالب بالعاشر المجهول وجوبه ؟ .

وللأصوليين جوابان مختلفان على هذا السؤال يمثل كل منهما اتجاهاً في تفسير الموقف ، فأحد الاتجاهين يقول بوجوب الاحتياط تطبيقاً للقاعدة العملية الأولية ، لأن الشك في العاشر مقترن بالعلم الاجمالي ، وهذا العلم الاجمالي هو علم المكلف بان الشارع اوجب مركباً ما ولا يدري أهو المركب من تسعة او المركب من عشرة ـ اي من تلك التسعة بإضافة واحد ؟ .

والاتجاه الآخر يطبق على الشك في وجوب العاشر القاعدة العملية الثانوية بوصفه شكاً ابتدائياً غير مقترن بالعلم الإجمالي ، لأن ذلك العلم الاجمالي الذي يزعمه اصحاب الاتجاه الأول منحل بعلم تفصيلي ، وهو

علم المكلف بوجوب التسعة على ايٍّ حال ، لأنها واجبة سواء كان معها جزء عاشر او لا ، فهذا العلم التفصيلي يؤدي الى انحلال ذلك العلم الاجمالي ، ولهذا لا يمكن ان نستعمل الصيغة اللغوية التي تعبِّر عن العلم الاجمالي ، فلا يمكن القول بأنا نعلم إما بوجوب التسعة او بوجوب العشرة ، بل نحن نعلم بوجوب التسعة على ايٍّ حال ونشك في وجوب العاشر . وهكذا يصبح الشك في وجوب العاشر شكاً ابتدائياً بعد انحلال العلم الاجمالي فتجري البراءة .

والصحيح هو القول بالبراءة عن غير الأجزاء المعلومة من الأشياء التي يشك في دخولها ضمن نطاق الواجب تبعاً لتفصيلات لا مجال للتوسع فيها .

٤ ـ الاستصحاب

على ضوء ما سبق نعرف ان أصل البراءة يجري في موارد الشبهة البدوية دون الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي .

ويوجد في الشريعة أصل آخر نظير أصل البراءة ، وهو ما يطلق عليه الاصوليون اسم « الاستصحاب » . ومعنى الاستصحاب حكم الشارع على المكلف بالالتزام عملياً بكل شيء كان على يقين منه ثم شك في بقائه . ومثاله : انا على يقين من أن الماء بطبيعته طاهر ، فاذا اصابه شيء متنجس نشك في بقاء طهارته ، لأننا لا نعلم ان الماء هل تنجس بإصابة المتنجس له او لا ؟ وكذلك نحن على يقين مثلاً بالطهارة بعد الوضوء ونشك في بقاء هذه الطهارة اذا حصل الإغماء ، لأننا لا نعلم ان الاغماء هل ينقض الطهارة او لا ؟ والاستصحاب يحكم على المكلف بالالتزام عملياً بنفس الحالة السابقة التي كان على يقين بها ، وهي طهارة الماء في المثال الاول والطهارة من الحدث في المثال الثاني .

ومعنى الالتزام عملياً بالحالة السابقة ترتيب آثار الحالة السابقة من الناحية العملية ، فاذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة نتصرف فعلاً كما اذا كانت الطهارة باقية ، واذا كانت الحالة السابقة هي الوجوب نتصرف فعلاً كما اذا كان الوجوب باقياً .

والدليل على الاستصحاب هو قول الامام الصادق عليه السلام : « لا ينقض اليقين ابداً بالشك » .

ونستخلص من ذلك ان كل حالة من الشك البدوي يتوفر فيها القطع بشيء او لا والشك في بقائه ثانياً يجري فيها الاستصحاب .

الحالة السابقة المتيقنة : ٭٭٭

عرفنا ان وجود حالة سابقة متيقنة شرط اساسي لجريان الاستصحاب ، والحالة السابقة قد تكون حكماً عاماً نعلم بجعل الشارع له وثبوته في العالم التشريعي ولا ندري حدود هذا الحكم المفروضة له في جعله ومدى امتداده في عالمه التشريعي ، فتكون الشبهة حكمية ، ويجري الاستصحاب في نفس الحكم . ومثاله : حكم الشارع بطهارة الماء فنحن نعلم بهذا الحكم العام في الشريعة ونشك في حدوده ولا ندري هل يمتد الحكم بالطهارة بعد اصابة المتنجس للماء ايضا او لا ؟ فنستصحب طهارة الماء .

وقد تكون الحالة السابقة شيئاً من اشياء العالم التكويني ، نعلم بوجوده سابقاً ولا ندري باستمراره وهو موضوع للحكم الشرعي ، فتكون الشبهة موضوعية ويجري الاستصحاب في موضوع الحكم . ومثاله : ان نكون على يقين بأن عامراً عادل وبالتالي يجوز الإئتمام به ، ثم نشك في بقاء عدالته فنستصحب العدالة فيه بوصفها موضوعاً لجواز الائتمام .

ومثال آخر : ان يكون المكلف على يقين بأن الثوب نجس ولم يغسل بالماء ، ولا ندري هل غسل بالماء بعد ذلك وزالت نجاسته او لا ؟

فنستصحب عدم غسله بالماء ، وبالتالي نثبت بقاء النجاسة .

وهكذا نعرف ان الحالة السابقة التي نستصحبها قد تنتسب الى العالم التشريعي ، وذلك اذا كنا على يقين بحكم عام ونشك في حدوده المفروضة له في جعله الشرعي وتعتبر الشبهة شبهة حكمية ويسمى الاستصحاب بـ « الاستصحاب الحكمي » ، وقد تنتسب الحالة السابقة التي نستصحبها الى العالم التكويني ، وذلك اذا كنا على يقين بوجود موضوع الحكم الشرعي ونشك في بقائه وتعتبر الشبهة شبهة موضوعية ، ويسمى الاستصحاب بـ « الاستصحاب الموضوعي » .

ويوجد في علم الأصول اتجاه ينكر جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية ويخصه بالشبهة الموضوعية .

الشك في البقاء : ***

والشك في البقاء هو الشرط الأساسي الآخر لجريان الاستصحاب .

ويقسم الأصوليون الشك في البقاء الى قسمين تبعاً لطبيعة الحالة السابقة التي نشك في بقائها ، لأن الحالة السابقة قد تكون قابلة بطبيعتها للامتداد زمانياً وانما نشك في بقائها نتيجة لاحتمال وجود عامل خارجي ادى الى ارتفاعها . ومثال ذلك : طهارة الماء ، فإن طهارة الماء تستمر بطبيعتها وتمتد اذا لم يتدخل عامل خارجي ، وانما نشك في بقائها لدخول عامل خارجي في الموقف ، وهو اصابة المتنجس للماء . وكذلك نجاسة الثوب ، فإن الثوب اذا تنجس تبقى نجاسته وتمتد ما لم يوجد عامل خارجي وهو الغسل ، ويسمى الشك في بقاء الحالة السابقة التي من هذا القبيل بـ « الشك في الرافع » . وقد تكون الحالة السابقة غير قادرة على الامتداد زمانياً ، بل تنتهي بطبيعتها في وقت معينٍ ونشك في بقائها نتيجة لاحتمال انتهائها بطبيعتها دون تدخل عامل خارجي في الموقف . ومثاله :

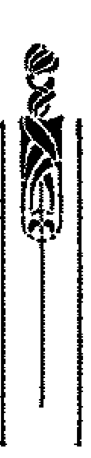
نهار شهر رمضان الـذي يجب فيه الصـوم اذا شك الصـائم في بقاء النهـار ، فـإن النهار ينتهي بـطبيعته ولا يمكن أن يمتـد زمانيـاً فالشـك في بقائـه لا ينتج عن احتمـال وجود عـامل خـارجي وانمـا هـو نتيجـة لاحتمـال انتهـاء النهـار بطبيعته واستنفاده لطاقته وقدرتـه على البقـاء . ويسمى الشك في بقـاء الحالـة السابقة التي من هـذا القبيل بـ « الشـك في المقتضي » ، لأن الشك في مـدى اقتضاء النهار واستعداده للبقاء .

ويـوجد في علم الأصـول اتجـاه ينكـر جـريـان الاستصحـاب اذا كـان الشـك في بقاء الحـالة السـابقة من نـوع الشك في المقتضي ويخصـه بحـالات الشك في الرافع .

وحدة الموضوع في الاستصحاب :

ويتفق الأصوليون عـلى أن من شروط الاستصحـاب وحدة المـوضوع ، ويعنون بذلك ان يكون الشك منصباً على نفس الحالة التي كنا عـلى يقين بهـا فـلا يجري الاستصحـاب . مثلاً : اذا كنـا على يقـين بنجاسـة الماء ثم صـار بخاراً وشككنا في نجـاسة هـذا البخار ، لأن مـا كنا عـلى يقين بنجـاسته هـو المـاء وما نشـك فعلاً في نجـاسته هـو البخـار والبخـار غـير المـاء ، فلم يكن مصب اليقين والشك واحداً .





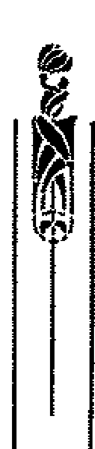
التعارض بين الاصول

ويواجهنا بعد دراسة الأصول العملية السؤال التالي : ماذا يصنع الفقيه اذا اختلف حكم الاستصحاب عن حكم أصل البراءة ؟ ومثاله : أنا نعلم بوجوب الصوم عند طلوع الفجر من نهار شهر رمضان حتى غروب الشمس ونشك في بقاء الوجوب بعد الغروب الى غياب الحمرة ، ففي هذه الحالة تتوفر اركان الاستصحاب من اليقين بالوجوب او لا والشك في بقائه ثانياً ، وبحكم الاستصحاب يتعين الالتزام عملياً ببقاء الوجوب .

ومن ناحية اخرى نلاحظ ان الحالة تندرج ضمن نطاق اصل البراءة ، لأنها شبهة بدوية في التكليف غير مقترنة بالعلم الاجمالي ، واصل البراءة ينفي وجوب الاحتياط ويرفع عنا الوجوب عملياً ، فبأي الاصلين نأخذ ؟ والجواب انا نأخذ بالاستصحاب ونقدمه على أصل البراءة ، وهذا متفق عليه بين الأصوليين ، والرأي السائد بينهم لتبرير ذلك ان دليل الاستصحاب حاكم على دليل أصل البراءة ، لأن دليل أصل البراءة هو النص النبوي القائل « رفع ما لا يعلمون » وموضوعه كل ما لا يعلم ،

ودليل الاستصحاب هو النص القائل « لا ينقض اليقين ابداً بالشك » ، وبالتدقيق في النصين نلاحظ ان دليل الاستصحاب يلغي الشك ويفترض كأنَّ اليقين باقٍ على حاله ، فيرفع بذلك موضوع أصل البراءة . ففي مثال وجوب الصوم لا يمكن ان نستند الى أصل البراءة عن وجوب الصوم بعد غروب الشمس بوصفه وجوباً مشكوكاً ، لأن الاستصحاب يفترض هذا الوجوب معلوماً ، فيكون دليل الاستصحاب حاكماً على دليل البراءة ، لأنه ينفي موضوع البراءة .





أحكام تعارض النوعين

استعــرضنـا حتى الآن نــوعين من العنــاصر المشتـركـة في عمليــة الاستنبـاط : احدهمـا العناصـر المشتركـة في الاستنبـاط القـائم عـلى اسـاس الدليل ، والآخر العناصـر المشتركـة في الاستنباط القـائم على اسـاس الأصل العمـلي . وقد عـرفنا ان العنـأصر من النـوع الأول تشكـل ادلـة عـلى تعيين الحكم الشـرعي ، والعناصـر من النوع الثـاني تشكل قـواعـد عمليـة لتعيين الموقف العملي تجاه الحكم المجهول .

ووجـود نوعـين من العناصـر على هـذا الشكل يـدعـو الى البحث عن موقف الفقيه عنـد افتراض وقـوع التعارض بينهـا ، كما اذا دل دليـل على ان الحكم الشـرعي هـو الـوجـوب مثـلاً وكـان اصـل البـراءة أو الاستصحـــاب يقتضي الرخصة .

والحقيقة أن الدليـل اذا كان قـطعياً فـالتعارض غـير متصور عقـلاً بينه وبين الأصل ، لأن الـدليـل القـطعي عـلى الـوجـوب مثـلا يؤدي الى العلم بـالحكم الشرعي ، ومـع العلم بـالحكم الشـرعي لا مجـال لـلاستنـاد الى ايِّ

قاعدة عملية لأن القواعد العملية انما تجري في ظرف الشك ، اذ قد عرفنا سابقاً ان أصل البراءة موضوعه كل ما لا يعلم والاستصحاب موضوعه ان نشك في بقاء ما كنا على يقين منه ، فاذا كان الدليل قطعياً لم يبق موضوع لهذه الأصول والقواعد العملية .

وانما يمكن افتراض لون من التعارض بين الدليل والأصل اذا لم يكن الدليل قطعياً ، كما اذا دل خبر الثقة على الوجوب او الحرمة ـ وخبر الثقة كما مر بنا دليل ظني حكم الشارع بوجوب اتباعه واتخاذه دليلاً ـ وكان أصل البراءة من ناحية اخرى يوسع ويرخص . ومثاله : خبر الثقة الدال على حرمة الارتماس على الصائم ، فان هذه الحرمة اذا لاحظناها من ناحية الخبر فهي حكم شرعي قد قام عليه الدليل الظني الحجة ، واذا لاحظناها بوصفها تكليفاً غير معلوم نجد ان دليل البراءة ـ رفع ما لا يعلمون يشملها فهل يحدد الفقيه في هذه الحالة موقفه على اساس الدليل الظني أو على أساس الأصل العملي ؟ . ويسمي الأصوليون الدليل الظني بالأمارة ، ويطلقون على هذه الحالة اسم التعارض بين الأمارات والأصول .

ولا شك في هذه الحالة لدى علماء الأصول في تقديم خبر الثقة وما اليه من الأدلة الظنية المعتبرة على اصل البراءة ونحوه من الأصول العملية ، لأن الدليل الظني الذي حكم الشارع بحجيته يؤدي بحكم الشارع هذا دور الدليل القطعي ، فكما أن الدليل القطعي ينفي موضوع الأصل ولا يبقي مجالاً لأيّ قاعدة عملية ، فكذلك الدليل الظني الذي اسند اليه الشارع نفس الدور وامرنا باتخاذه دليلاً ، ولهذا يقال عادة : إن الأمارة حاكمة على الأصول العملية .

الفهرس

الموضوع | الصفحة

المعالم الجديدة للاصول

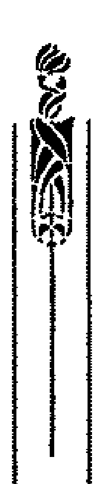
الموضوع **الصفحة**

الموضوع | الصفحة

القسم الثاني : بحوث علم الاصول

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة



كلمة الختام

هذا آخر ما أردنا استعراضه من بحوث ضمن الحدود التي وضعناها لهذه الحلقة . وبذلك تكتمل في ذهن الطالب تصورات علمية عامة عن العناصر المشتركة بالدرجة التي تؤهله لدراستها على مستوى ارفع في الحلقة الآتية .

والحمد لله اولاً وآخراً ، ومنه نستمد التوفيق لما يحب ويرضى ، انه ولي الإحسان وهو على كل شيء قدير .

